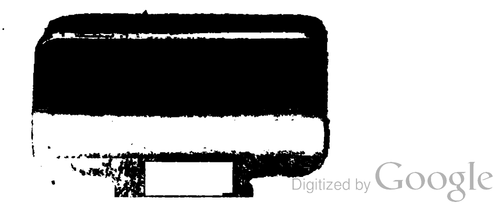




Was hat Mohammed
AUS DEM JUDENTHUME
aufgenommen?

Eine von der Königl. Preussischen Rheinuniversität gekrönte Preisschrift.

von

Abraham Geiger,

Herzogl. nassauischem Rabbiner zu Wiesbaden.

BONN, 1833.

Gedruckt auf Kosten des Verfassers bei F. Baaden.

Vorrede.

Ich wage, dem grössern Publikum eine Schrift zu übergeben, die anfangs mit ziemlich geringen Mitteln unternommen ward. Als Veranlassung dazu diente die von der philos. Fakultät zu Bonn aufgestellte Frage: inquiratur in fontes Alcorani seu legis Mohammedicae eos, qui ex Iudaismo derivandi sunt. Die Frage überliess den Gesichtspunkt, aus dem sie zu fassen, billig den verschiednen Bearbeitern, und der, aus dem ich sie betrachtet, diene zum richtigern Urtheile über meine Schrift. Vorausgesetzt wird, Mohammed habe aus dem Judenthume geschöpft, und Dies, wie sich aus der Beantwortung zeiget, auch mit vollem Rechte. Hiebei wird nun natürlich alles Dasjenige ausgeschlossen, was sich erst bei einer spätern Ausbildung des Islam festgesetzt, wovon im Korane aber noch keine Spur anzutreffen ist, da hingegen solche religiöse Meinungen oder Sagen, die im Korane angedeutet, von Spätern aber erklärt und ausgeführt sind, eine Vergleichung verdienen. Zweitens kann nur dann ein Vergleich zwischen koranischen und jüdischen Aussprüchen Statt finden, mit der Hoffnung, diese als Quelle jener hinzustellen, wenn sie schon in jüdischen Schriften, die dem Mohammedanismus vorangegangen, sich finden, es müsste denn die Gewissheit vorhanden sein, dass solche zwar erst spät aufgezeichnet worden,

aber doch schon früher, in der Synagoge gelebt haben. Nun aber kann diese Gewissheit nicht leicht erlangt werden, und die historische Kritik muss den Zweifel daran noch um so begründeter finden, jemehr sie bei andern Glaubenspartheien gefunden werden und ihre Aufnahme von diesen wahrscheinlich wird. Drittens endlich muss die Frage, ob eine blosse Aehnlichkeit zwischen Annahmen zweier verschiedner Glaubenspartheien auch die Entlehnung der einen aus der andern sicher stellte, denjenigen, der diese Arbeit übernimmt, sehr beschäftigen. Es giebt so viele allgemeine relig. Ansichten, so viele, die mehren zur Zeit der Entstehung des Mohammedanismus bestehenden positiven Religionen gemein sind, dass man mit der Behauptung, diese Ansicht des Korans ist dem Judenthume entnommen, sehr vorsichtig sein muss. Ich habe daher bei den einzelnen Abschnitten die Kennzeichen und bei einzelnen schwierigern Punkten die Gründe angegeben, nach welchen ich zur Vermuthung einer Entlehnung mich berechtigt glaubte. Aus diesen drei Gründen fielen nun viele Anführungen weg, die ich aus dem spätern Islame und dem spätern Judenthume hätte machen können, und ebenso gar viele Zusammenstellungen, die den Charakter einer Entlehnung nicht an sich tragen; hingegen musste die erste Abtheilung als eine Basis, auf der die Wahrscheinlichkeit einer Aufnahme aus dem Judenthume im Ganzen beruht, hinzugefügt werden. — Nachdem ich mir so den Gegenstand näher bestimmt hatte, machte die An-

ordnung und vorzüglich die der vielen losgerissenen Theile und Theilchen nicht minder Schwierigkeit. Die Entlehnungen bestehn mehr aus Einzelheiten als aus Systemen, sie sind zufällig, je nach dem, was die Berichterstatter Mohammed's wussten, und was Mohammed gerade nach seinen individuellen Meinungen und seinem Zwecke zusagte, gewählt, und haben demnach keinen innern Zusammenhang. Wie und mit welchem Glücke ich diesem Mangel abgeholfen habe, mag der Leser aus dem Buche selbst ersehn und beurtheilen.

Die Hülfsmittel, mit denen ich diese Arbeit unternahm, waren bloss der nackte arab. Text des Koran nach Hinckelmann's Ausgabe, nach welcher daher auch citirt ist, Wahl's Uebersetzung und eine vertraute Bekanntschaft mit dem Judenthume und dessen Schriften. Eine Abschrift aus dem Commentar des Beidhawi zum Korane über einige Stellen der zweiten und dritten Sure, die sich H. Prof. Freitag gemacht und mir nach seiner gewohnten Güte zur Benutzung überliess, war das einzige ausserkoranische Hülfsmittel. Ich hatte dadurch den Vortheil, den Blick frei zu haben und nicht gerade theils durch die Brille arab. Commentare die Stellen anzusehn, theils auch die Ansichten späterer arab. Dogmatiker und die Erzählungen ihrer Historiker im Korane finden zu wollen; ich hatte aber auch ausserdem die Freude, manche dunkle Andeutungen selbstständig aufgefunden und richtig bezogen zu haben, sowie mich später arab. Schriften belehr-

ten. In dieser Fassung erhielt die Arbeit den Preis, und erst, nachdem sie eingereicht war, war es mir vergönnt, mehre Hülfsmittel sammeln und zu der deutschen Umarbeitung benutzen zu können. Hieher gehören nun vorzüglich die schätzbaren prodromi und Anmerkungen des Maracci zu seiner Ausgabe des Korans, der Commentar des Beidhawi über die zehnte Sure in Henzii fragmenta arabica und zwei Theile eines vortrefflichen handschriftlichen Commentars des Elpherar, الفرار, die mit der 7ten Sure beginnen, welche, von dem berühmten Seetzen in Kahira 1807 gekauft, nunmehr in der Bibliothek zu Gotha sich befinden, von woher ich sie durch die gütige Vermittlung des H. Prof. Freitag auf Kosten der Universitätsbibliothek zu Bonn erhielt. Hiezu kommen noch Abulfedae annales moslemitici, historia anteislamica, die Schriften von Pococke, D'Herbelot's bibliothéque orientale u. a. M., was man in dem Buche selbst angeführt finden wird. — Diejenigen Bemerkungen, die ich aus Schriften zog, die mir erst während des Druckes zugekommen sind, sind als Zusätze beigegeben.

Der Nutzen eines dreifachen Registers, über die erklärten arab. und rabb. Wörter, über die angeführten Stellen des Korans, über solche aus andern arab. Schrifstellern (mit Ausnahme des immer benutzten Elpherar und Maraccius) braucht gewiss nicht besonders ausgeführt zu werden.

Die jüd. Schriften, die ich benutzt, bestehn fast bloss in Bibel, Talmud und Midraschim und

müssen auch nach obiger Angabe fast bloss aus ihnen bestehn. Diejenigen wenigen Stücke, die aus andern Schriften entlehnt sind, deren Alter nicht so genau bekannt ist, wie die Abschnitte des R. Elieser, das Buch Hajjaschar, die beiden abweichenden Recensionen des jerus. Targums über den Pentateuch, welche von dem gelehrten Zunz in seinem neusten gediegnen Werke: die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt (Berlin 1832, A. Asher) in eine etwas jüngere Zeit als die der Abfassung des Korans gesetzt werden, sind alle der Art, dass man gewöhnlich eine starke Andeutung in der h. S. selbst nachweisen kann, woraus im Judenthume solche Meinungen und Sagen entstanden sein konnten und daher ihre Priorität in diesem unbedenklich angenommen werden darf.

Indem ich nun nochmals öffentlich dem H. Prof. Freitag für die vielen verschiednen gütigen Verwendungen, die er in Bezug auf diese Arbeit eintreten liess, so wie auch meinen lieben Freunden S. Frensdorf und J. Dernburg für ihre Hülfe bei der Correctur meinen Dank abstatte, wünsche ich Nichts sehnlicher, als dass dieses Werkchen den Charakter unsrer Zeit, Streben nach wahrer Wissenschaftlichkeit, nicht verläugne, und dass gründliche Gelehrte mich durch ihr Urtheil über dessen verschiedenartige Theile belehren mögen.

Wiesbaden 12 Mai 1833.

Der Verfasser.

INHALTSANZEIGE.

Einleitung.

Sowie überhaupt im ganzen Kreise sowohl alles dessen, was den Menschen schon zur klaren Erkenntniss worden, als auch dessen, was noch nicht mit völligem Bewusstsein aufgefasst ist, sondern der Zukunft noch zu enthüllen und zur Gültigkeit wissenschaftlicher Bestimmtheit zu steigern überlassen ist, fast immer ein richtiges Gefühl dieser Erkenntniss vorangeht, so dass die Idee, wenn auch nicht durch völlig genügende Beweise unterstützt, doch schon im Geiste der Menschen mit einer gewissen Festigkeit angenommen wird: so ist auch das Thema dieser Abhandlung schon längst als bekannt und gewiss vorausgesetzt, nämlich dass Mohammed in seinen Koran Vieles aus dem Judenthume, wie es ihm zu seiner Zeit sich darstellte, aufgenommen habe, obgleich für diese Annahme durchaus nicht hinlängliche Gründe da waren. Und eben das Streben, dieser sehr richtigen Vermuthung ihren Platz unter die wissenschaftlichen Gewissheiten zu verleihen, scheint wohl den Wunsch der Fakultät veranlasst zu haben, diesen Gegen-

stand von sowohl des Korans als des Judenthums in ihren Quellen Kundigen genau und gründlich bearbeitet zu sehn, und diesem Wunsche zu genügen, gehe ich mit Bewusstsein zwar meiner schwachen Kräfte, aber auch meines ernsten Fleisses und unverrückten Vorhaltens dieses Zieles entgegen.

Damit nun aber die Erreichung dieses Zieles möglich sei und nicht eine blosse Zusammenstellung des aus dem Judenthume aufgenommen zu sein Scheinenden gegeben, nnd damit diese Thatsache nicht als eine aus der Geschichte losgerissene einzeln hingestellt werde, sondern damit vielmehr eben eine wissenschaftliche Darstellung entstehe, muss sowohl der Zusammenhang dieser nachzuweisenden Thatsache mit dem ganzen Leben und Wirken Mohammed's als auch mit dem Gange der zu seiner Zeit vorgefallenen, sein Wirken bestimmenden und der durch ihn bewirkten Ereignisse aufgesucht werden. Und so zerfällt diese Abhandlung in zwei Theile, deren erster die Frage zu beantworten hat: wollte, konnte und wie konnte, durfte und wie durfte Mohammed aus dem Judenthume aufnehmen?, deren zweiter aber, gleichsam als Bestätignng des früher aus allgemeinen Gründen Aufgestellten, die thatsächliche Entlehnung nachweisen muss. — So erst kann selbst eine einzelne Nachweisung der Art einen wissenschaftlichen Werth gewinnen, indem sie theils den Plan Mohammed's beleuchtet, theils ihre innere Nothwendigkeit und ihre geschichtliche Wichtigkeit durch Verbindung

mit andern Thatsachen seines Lebens und seiner Zeit erscheint.

Diesem mag dann als Anhang hinzugefügt werden die Zusammenstellung derjenigen Stellen, in denen er das Judenthum mehr berücksichtigt als aus ihm angenommen, und zwar vorzugsweise es bestritten hat.

Erste Abtheilung.

Wollte, konnte und wie konnte, durfte und wie durfte Mohammed aus dem Judenthume aufnehmen?

Indem es uns nicht genügt, bloss eine trockne, dürftige Nachweisung der Stellen zu geben, von welchen es scheint, dass sie Anklänge aus dem Judenthume enthalten, um hieraus zu beweisen, dass wirklich Mohammed eine gewisse Bekanntschaft mit dem Judenthume besessen und es zur Aufstellung seines neuen Glaubensgebäudes benutzt habe, und dass ferner eine Vergleichung mit dieser seiner Quelle auch Manches zur Aufhellung vieler Stellen im Korane beitragen könne; indem uns vielmehr auch noch die Arbeit obliegt, nachzuweisen, wie es in der Gemüthsart, dem Streben und den Zwecken Mohammed's, dem Geiste seiner Zeit und der Beschaffenheit seiner Umgebung lag, und hierdurch gleichsam, wenn wir ganz von Thatsachen, die das Judenthum als eine Quelle des Korans unläugbar erscheinen lassen, entblösst wären, schon die Vermuthung, dass eine solche Entlehnung Statt gefunden habe, eine grosse Wahrscheinlichkeit für sich habe: so musste uns auch zuerst dieses als die philosophische Entwicklung des später durch die Geschichte zu Be-

stätigenden erledigt werden. — Drei Fragepunkte sind es aber nun, die sich hier vorzugsweise zeigen. Zuerst frägt es sich: sollte wirklich Mohammed irgend eine Absicht durch eine Entlehnung aus dem Judenthume zu erreichen gedacht haben, oder: wollte Mohammed aus dem Judenthume aufnehmen? Dann tritt als zweite Frage hervor: hatte auch Mohammed Mittel, und welche hatte er, zu einer Bekanntschaft mit dem Judenthume zu gelangen, oder: konnte und wie konnte er aufnehmen? Und nun erst drängt sich die Untersuchung auf, ob ihm nicht etwa andre Umstände eine solche Entlehnung widerriethen oder sie wenigstens zu beschränken geboten, oder: durfte und wie durfte er aufnehmen? — Und diese drei verschiednen Voruntersuchungen geben auch die Eintheilung dieser ersten Abtheilung an.

ERSTER ABSCHNITT.

Wollte Mohammed aus dem Judenthume aufnehmen?

Dürfen wir Mohammed keineswegs eine Vorliebe für die Juden und das Judenthum beilegen, ja zeigen sich vielmehr sowohl in seinem Leben als auch in der von ihm als Gesetzbuch der Nachwelt übergebnen Schrift Spuren von Hass gegen Beide:

so war doch theils die Macht, die die Juden in Arabien erlangt hatten, bedeutend genug, dass er sie als Anhänger zu haben wünschen musste, theils waren sie auch an Kenntniss, obgleich selbst unwissend, den andern Glaubensgemeinden überlegen, die auch ihm durch göttliche Eingebung verliehen worden zu sein er vorgeben musste, sowie er dies überhaupt gerne von allem seinem Wissen angab (vgl. z. B. Kor. XXIX, 47: وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ »und Du hattest ja vordem kein Buch gelesen, auch keines mit Deiner Rechten geschrieben« (Worte Gottes), welche Kenntniss ihm also von Gott ertheilt worden sei); auch machten sie ihm durch geistreiche und neckische Bemerkungen soviel zu schaffen, dass der Wunsch sie zu begütigen gewiss in ihm aufsteigen musste.

Dass die Juden in Arabien zu Mohammeds Zeit viele Macht besassen, zeigt das freie Leben vieler ganz unabhängiger Stämme, die auch zuweilen mit ihm in offenen Kampf traten, welches letztere vorzüglich von den Benu Kainokaa (بَنُو قَيْنُقَاع) nach Abulfeda (vita Mohammedis ed. Gagnier p. 67) im zweiten, nach andern von Gagnier in der Anmerkung Angeführten im dritten Jahre der Flucht, und von dem Benu Nedhir (بَنُو نظير, bei Pococke specimen historiae Arabum p. 11 نضير, ebenso bei den Auslegern zur Sure LIX) im 4ten Jahre (vita Mohammedis p. 71.), die von Dschennab eine

قبيلة كثيرة من اليهود, ein grosser Judenstamm genannt werden, ferner von den Juden in Chaiber (خيبر), mit denen er im 7ten Jahre kämpft (Poc. spec. p. 11), bekannt ist. — Auf die Benu Nedhir soll sich auch Kor. LIX, 2 beziehn, wo sie als so mächtig beschrieben werden, dass die Moslemen an ihrer Besiegung verzweifelten, und die festen Plätze, die sie inne hatten, auch wirklich den Gedanken an eine Einnahme hätten schwinden machen, wenn sie nicht selbst, wie sich Mohammed, wahrscheinlich übertreibend, ausdrückt, ihre Häuser verwüstet hätten, oder, wie Abulfeda (a. a. O.) mit grösserer geschichtlicher Wahrscheinlichkeit berichtet, eine lange Belagerung fürchtend, selbst abgezogen wären und sich nach ruhigern Gegenden gewandt hätten. — Ueberhaupt war natürlich diese völlige Lockerheit des staatlichen Lebens, die sich bis zur Herrschaft Mohammeds in Arabien fand, den aus der Zerstörung dorthin in grossen Massen flüchtenden Juden zu ihrer Sammlung und zur Bewahrung ihrer Selbstständigkeit sehr günstig. Ein Jahrhundert vor Mohammeds Auftreten hatte sich diese Selbstständigkeit unter den Himjariten in Jemen sogar zu einer Beherrschung auch von Nichtjuden erhoben, und bloss die missverstandne Gläubigkeit des letzten Beherrschers Dsu Nawas (ذو نُوَاس), die ihn zum grausamen Versuche der Unterdrückung Andersgläubiger bewog — welcher Versuch uns freilich mit den Farben eines Martyrologiumschreibers

geschildert ist — stürzte durch das Herbeieilen des christlichen habessinischen Königs diesen jüdischen Thron (Vgl. Assemani bibl. orient. I. 361 ff. und aus ihr Michaelis syrische Chrestomathie, S. 19 ff.); der Finger der Nemesis in der Geschichte, der sich in so vielen umgekehrten Fällen nicht mit seiner unmittelbaren Eingreifung bewies. Wenn es mir nun auch durchaus unwahrscheinlich ist, dass hierauf sich die Stelle im Korane LXXXV, 4 ff. beziehe, theils wegen der gänzlichen Unbestimmtheit, mit der diese Begebenheit dann angedeutet wäre, theils schon deshalb, weil nach dieser Deutung die Christen V. 7 اَلْمُؤْمِنُونَ »die Gläubigen« genannt würden, was selbst bei der glimpflichen Behandlung Mohammeds gegen die Christen doch niemals weiter geschehn ist, wenn ich vielmehr dieser Stelle unten (II, II, II, IV S.) eine ganz andre, einem jeden einzelnen Worte entsprechende Deutung geben werde: so zeigt doch selbst dieses Missverständniss der Commentare deutlich, als welch wichtiges Ereigniss die Besiegung dieses jüd. Königs den Arabern zu betrachten war und wie gross seine Macht gewesen sein musste. Dass nun die Ueberreste einer solchen Macht, selbst wenn sie zersplittert wurde, immer noch bedeutend blieben, ist an und für sich klar, geht auch aus einer bald (S. 11) anzuführenden Stelle des Beidawi zu II, 91 hervor, wo die Himjariten als vorzüglich ungläubig geschildert werden. — Als dem Juden-

thume anhänglich nennt ferner ein arab. Schriftsteller bei Poc. spec. p. 136 ausser den Himjariten die Benu Kenanah, Benu'l Hareth ben Käba und Kendah *)

Wenn nun schon diese physische Macht der Juden ihm theils Achtung, theils Furcht einflössen musste; so fürchtete er nicht minder einerseits als Unwissender vor ihnen da zu stehn, andererseits musste ihm ihre geistige Ueberlegenheit hinderlich sein, und sie durch sein scheinbares Hinneigen zu ihrer Ansicht zufrieden zu stellen, musste sein erster Wunsch sein. Dass die jüd. Glaubensansicht eine völlig durchgebildete und ganz in das Leben aller Gemeindeglieder eingedrungene schon damals

---

*) Einen hübschen Beleg für die Bedeutung, die einzelne jüd. Stämme erlangt haben, könnte man auch in einem Gedichte der Hamasa, ed. Freyt. p. 49 ff finden, das voll edeln Rittergeistes und starken Selbstvertrauens ist, wenn auch nur die Zeugnisse für die Beziehung auf einen jüd. Stamm sicher genug wären. Das Ganze, was sich dafür findet, ist der Name des Verfasser السَّمَوْءَل, das, wie auch der Commentator n. E. bemerkt, ein hebr. Name ist (وقال ابو العلا السموءل اسم عبرانى وليس بعربى), der doch aber sehr leicht zu den Arabern übergegangen sein konnte. Ja in dem V. صَفَوْنَا S. 52, wo die Reinheit und Unvermischtheit des Stammes gepriesen wird und wo man eine Erwähnung der jüd. Abkunft erwartet hätte, findet sich eine solche nicht.

gewesen sei, lässt sowohl ihr Alter nicht bezweifel
als auch vorzüglich die schon zu Stande gebracht
Beendigung des Talmuds. Gehörten nun auch di
Juden dortiger Gegend zu den unwissendsten un
ist selbst das Schweigen von ihnen im Talmuc
nichts weniger als günstig zu deuten, und wirc
sich auch dies aus dem im Korane Aufgenommenen
zeigen: so lebten doch so viele Sagen und so viele
gesunde Kernsprüche im Munde des Volkes, die
wohl in so trüben Zeiten und Gegenden auf sie
einen Schein von Geistesreichthum werfen konnten
und sie ehrbar in den Augen Andrer machten.
So musste es ganz natürlich kommen, dass er ihre
Ansichten kennen zu lernen wünschte, um sie mit
in sein Gebäude aufzunehmen. Nicht allein aber
diese Masse gleichsam von Gemeindeeigenthum
(מוֹרָשָׁה קְהִלַּת יַעֲקֹב 5 M. 33, 4) musste ihm diesen Wunsch
beibringen, sondern auch die Art und Weise, wie
sie ihre Sache verfochten und wie sie mit ihm
umzugehn pflegten. Dass er sehr oft bei religiösen
Streitigkeiten den Kürzern zog, zeigen sowohl viele
Aeusserungen als vorzüglich diese sehr starke: »Und
wenn Du siehst Leute, welche sich besprechen
über unsre Zeichen (die Dir zugesandte Offenbarung), so entferne Dich von ihnen, bis sie über
Andres sich besprechen. Macht Dich aber der
Teufel hieran vergessen (وَإِمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ), so
bleibe ja nicht, sobald Du Dich erinnerst, bei dem
gottlosen Volke« (VI, 67). Dieser auffallend starke

Ausspruch, wo er es sich von Gott als ein Werk des Teufels erklären lässt, Streitigkeiten über seine Wahrhaftigkeit beizuwohnen, zeigt sehr bestimmt, wie sehr er solche zu fürchten hatte. Auch der Umgang mit ihnen schien ihm für seine Moslemen gefährlich, und er warnt sie vor öfterer Zusammenkunft oder naher Befreundung mit ihnen (لَاتَتَوَلَّوْا), natürlich unter Vorgeben andrer Gründe, aber offenbar aus dem, dass sie leicht den ihm geschenkten Glauben wankend machen könnten (LX, 13) *). Am eigenthümlichsten und wohl ganz in der Gemüthsart der Juden gegründet zeigt sich dieses in ihrem geistreich-neckischen Spiele in Fragen und Antworten, über die er sich sehr bitter beklagt, und die ihm freilich auch dann, da er ihre Aussprüche nicht als Aeusserungen spöttelnden Muthwillens, sondern als wahre Herzensmeinung betrachtet, oft scheinbare Waffen gegen sie an die Hand geben. Da er nämlich wegen der frühern Ursachen, um selbst an Ansehen zu gewinnen, aber auch in der sehr rechten Meinung, dass, sei ein-

---

*) Hiezu bemerkt Elpherar: وذلك ان ناسا من فقرا المسلمين كانوا يخبرون اليهود اخبار المسلمين يتواصلونهم فيصيبون من ثمارهم „Dies (wurde geoffenbart), weil Einige von den armen Moslemen den Juden die Lehre der Moslemen berichteten, so dass sie sich mit einander verbanden und jene von den Früchten dieser erhielten.„

mal ein Theil der Juden — wie er sich ausdrücht zehn Juden — zu ihm übergetreten, alle ihm anhangen werden (vgl. Sunna 445, Fundgruben des Orients, 1tes Heft S. 286), es nun mit einigen versuchte, die entweder den Muth nicht hatten, ihm zu widersprechen, oder sich den langen Streitigkeiten nicht unterziehen wollten: so fertigten sie ihn entweder mit einer Antwort ab, der er nichts entgegensetzen konnte oder sie vertauschten die Worte, die er von ihnen gesagt verlangte, mit andern ähnlich lautenden, aber völlig Andres, ja Entgegengesetztes bedeutenden. — So sagten sie ihm einst: wir können für unsern Unglauben nichts, denn قُلُوبُنَا غُلْفٌ, unsere Herzen sind unbeschnitten (Kor. II, 82) עַרְלֵי לֵב אֲנַחְנוּ (vgl. z. B. 5 M. 10, 16) Ein andermal rathen sie ihm nach Syrien zu gehn, als dem einzigen Orte, wo weissagerische Erscheinungen möglich sein, gestützt auf ihren Grundsatz: אֵין הַנְּבוּאָה שׁוֹרָה בְּחוּצָה לָאָרֶץ » Die Prophezeiung ruhe nicht, ausser dem heiligen Lande ( ). Dieses berichten die Ausleger zu XVII, 78, z. B. Dschelal Eddin (bei Maracc. z. St.) نزل لما قال اليهود لن كنت نبيًّا فالحق بالشام فانها ارض الانبياء Eben so bei Elpherar im Namen Einiger, indem Andre dem V. andre Veranlassungen unterlegen. Ferner erzählen die Commentare sehr lustig manche Geschichtchen als Veranlassungen zu Stellen, die dem Unbefangnen ganz in demselben Lichte erscheinen. Als Veranlassung zu II, 91 erzählt Beidawi:

٢١ قيل دخل عمر رضى الله عنه مدراس اليهود يوما
فسالهم عن جبريل فقالوا ذلك عدونا يُطْلع محمدا على اسرارنا
وانه صاحب كل خَسْف وعذاب وميكايل صاحب الخصب
والسلام فقال وما مَنْزِلَتُهُما عن الله تعالى قالو جبريل عن يمينه
وميكايل عن يساره وبينهما عداوة فقال لَئِنْ كان كما
تقولون فليسا بعدوّين ولانتم اكفر من الحمير ومن كان عدوّ
احدهما وهو عدو الله تعالى ثم رجع عمر فوجد جبريل قد
سبقه بالوحى فقال عليه الصلاة والسلام لقد وافقك ربك يا عمر

»Man erzählt, Omar sei einst in ein Lehrhaus (בֵּית מִדְרָשׁ) der Juden gegangen, fragte sie über Gabriel, und sie sagten: dieser ist unser Feind, er offenbaret dem Mohammed unsre Geheimnisse, auch ist er der Vollstrecker einer jeden Unterdrückung und Bestrafung, Michael hingegen der Bewirker eines jeden Ueberflusses und Heiles. Da sagte er: und wie ist ihre Stellung gegen Gott?, und sie antworteten: Gabriel zu seiner Rechten, Michael zu seiner Linken, zwischen beiden aber ist Feindschaft. Er aber sprach: Bewahre, dass es so sei wie ihr sprechet, sie sind keine Feinde, ihr aber seid ungläubiger als die Himjariten *); wer Einem von beiden feind ist, der ist der Feind Gottes. Darauf entfernte sich Omar und fand, dass Gabriel ihm durch eine Offenbarung zuvorgekommen sei, und Mohammed sagte zu ihm: schon

*) Dies sind die Worte, auf die wir S. 8. aufmerksam machten.

hat mit Dir eingestimmt Dein Herr, o Omar! « — Wenn nun auch Einzelnes hier angeführt ist, wa als wahre Meinung der Juden vorkömmt, so z. B dass Gabriel der Vollstrecker der Strafen sei, vgl R. Salomo Ben Adereth zum Traktate Baba Bathr 74, 2: וְכַמֵּינוּ זִכְרוֹנָם לִבְרָכָה כִּנּוּ בְּכָל מָקוֹם מִדַּת הַדִּין לְגַבְרִיאֵל כְּאָמְרָם
א גַּבְרִיאֵל וּשְׁבָפָן בְּקַרְקַע גַּבְרִיאֵל בָּא לַהֲפוֹךְ אֶת סְדוֹם

»Unsere Weisen, deren Andenken zum Segen, legten überall die strafende Eigenschaft Gottes dem Gabriel bei, sowie: G. kam und stürzte sie in die Erde (Sanhedrin 19, 1), G. kam um Sodom zu zerstören ( ) vgl. ferner Sanh. 21. 26. 95, 2. 96), und allerdings demnach manches Wahre in dieser Geschichte enthalten ist, so ist *doch* selbst der angeführte Ausspruch verdreht, indem dem Gabriel als Boten Gottes bloss die Bestrafung der Sünder obliegt und von ihm sogar an einer andern Stelle des Talmuds (Sanh. 44) gesagt wird, er heisse אִטְמוֹן »Verstopfer « שֶׁאוֹטֵם עֲוֹנוֹתֵיהֶם שֶׁל יִשְׂרָאֵל »weil er verstopft die Sünden Israels «, sie verwischt, *also* den Israeliten durchaus nicht als Feind dargestellt wird. Ferner zeigt sich die verfälschende Absicht *) auch schon darin, dass er die Rangordnung, *die* die Juden den Engeln beilegen, verdreht, denn diese behaupten, Michael sei zur Rechten, Gabriel aber zur Linken Gottes, vgl. z. B. das Nachtgebet:

---

*) Jedoch müssen diese Worte im Sinne, den wir am Ende des 3ten Abschnittes darlegen, aufgefasst werden.

מִימִינִי מִיכָאֵל וּמִשְּׂמֹאלִי גַּבְרִיאֵל ebenso in dem Gebete am Versöhnungstage: מִיכָאֵל מִיָּמִין מְהַלֵּל גַּבְרִיאֵל מִשְּׂמֹאל מְמַלֵּל was er aber verdrcht, um dem Gabriel, dem er nun einmal seine Mittheilungen beilegte, den höchsten Rang zu sichern, ungeachtet die andre Ansicht so ganz dem Geiste der Engellehre, wie sie die Juden auffassen, entspricht, wo nämlich das Rechts und Linkssein nichts Andres bedeutet als eben die Bestimmung zu erbarmenden und zu bestrafenden Schritten. Von einer Feindschaft nun zwischen G. und den Juden oder zwischen G. und Michael konnte natürlich auf keine Weise die Rede sein, und dieser Ausspruch ist eben wieder eine blosse Abfertigung zu nennen, die ihn freilich nach seiner Ansicht zu einer Anklage gegen die Juden berechtigt. — Noch deutlicher liegt das in folgender Erzählung, die **Beidawi** zu III, 177 giebt zu den Worten: إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ »Gott ist arm«

قاله اليهود لما سمعوا من ذا الذى يُقْرِض الله قَرْضا حسنا وروى انه عليه الصلاة والسلام كتب مع ابى بكر رضي الله عنه الى يهود بنى قَيْنُقاع يدعونهم الى الاسلام واقام الصلاة وايتاء الزكاة وان يقرضوا الله قرضا حسنا فقال فنحاص بن عازوراء ان الله فقير حين سال القرض فلطمه ابو بكر رضى الله عنه لو لا ما بيننا من العهد لضربت عنقك فشكاه الى رسول الله صلعم وجحد ما قاله ونزلت

»So sprachen die Juden, nachdem sie gehört hatten: wer ist der, welcher Gott ein schönes

Anlehn geben will? (Kor. II, 246). Es wird erzählt, dass Mohammed mit Abu Bekr den Juden Benu Kainokaa geschrieben habe, sie auffordernd zum Islam, zur treuen Beobachtung des Gebetes, zur Bringung freiwilliger Gaben »und dass sie Gott ein schönes Anlehn geben sollten« Drauf sagte Pinehas, Sohn des Asariah (פנחס בן עזריה*): Gott ist wohl arm, wenn er ein Anlehn verlangt. Abu Bekr aber gab ihm eine Ohrfeige und sagte: wäre nicht zwischen uns ein Vertrag, ich hätte Dir den Hals gebrochen, führte ihn darauf gebunden zu Mohammed, da läugnete es Jener gesagt zu haben, da kam diese Offenbarung.« Dasselbe findet sich im Korane V, 69: وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ »Die Juden sprechen: die Hand Gottes ist gefesselt.« Schon der unsinnige Ausspruch würde beweisen, dass es den Juden nicht Ernst hiermit gewesen sei; nehmen wir aber die Veranlassung bei welcher, und die Art und Weise, wie sie es gesagt haben,

---

*) Derselbe. dem auch von Einigen der Ausspruch, Esra sei Gottes Sohn, IX, 301 beigelegt wird: قال عبيد بن عمير انما قال هذه المقالة رجل واحد من اليهود اسمه فنحاص بن عازورا وهو الذى قال انّ الله فقير ونحن اغنيا „Abid ben Omjar sagt: Dieses Ausdruckes bediente sich nur einer von den Juden, Namens Pinehas, Sohn Asariah's, es ist dies derselbe, der auch sagte: Gott ist arm und wir sind reich„ (Elpherar zu IX, 30)

hiezu, nämlich als Antwort auf einen Ausdruck, der ihnen in seiner einfachen Bedeutung lächerlich vorkommen musste, Gott zu leihen, ferner dass sie eben blos unter der Voraussetzung, wenn Gott jetzt Geld braucht, dann muss er wohl arm sein, es aussprachen: so ergiebt sich die neckende Tendenz sehr klar, und bloss wieder mit einer gewissen Verdrehung und Beschneidung wurde es ihm möglich, diesen Ausspruch zu ihrer Anklage zu deuten. — So ist uns auch eine hübsche Erzählung in der Sunna 608 aufbewahrt, die Juden hätten ihm nach der Erobrung Chaibars ein vergiftetes Lamm vorgesetzt. Als ihm dieses bekannt ward, liess er sie versammeln, und nachdem er ihnen das Versprechen abgenommen, ihm die Wahrheit zu sagen, habe er sie gefragt, ob sie dieses Lamm vergiftet hätten? Sie bejahten es, und auf die Frage, was sie dazu bewogen, antworteten sie, Dich los zu werden, wenn Du ein Lügner bist, denn bist du ein Prophet, so schadet es Dir ja nichts. — Wer wollte in diesen Antworten die Absicht verkennen, sich von den lästigen Zudringlichkeiten Mohammeds durch beissende Antworten zu befreien?

Thaten sie Dies manchmal nicht, so vertauschten sie ihm die Worte oder gebrauchten ein zweideutiges. So sagten sie رَاعِنَا in dem von ihm vorgeschriebenen Anrufe, aber nicht in dem Sinne den er damit verband, »blicke auf uns herab,«

sondern entweder in dem »halte uns die schuldigen Pflichten« oder mit Anspielung auf das hebr. רָע »unser Böser« *), so dass er sich gedrungen fühlte, statt dessen أنظرنا »sieh auf uns« zu verlangen (Kor II, 98. IV, 48 u. 49). So sagten sie ferner statt des gewünschten حِطَّة »Vergebung« wahrscheinlich خَطِيَّة »Sünde« (VII, 161 u. 162 II, 55 u. 56), wo Dschelaal Eddin (bei Maracc) noch eine andre Abweichung angiebt, sie hätten statt des verlangten, حَبَّة »Liebe« gesagt: حبة في شعيرة »ein Korn in einem Gerstenhalme.« So verwechselten sie den Gruss السَّلَامُ عَلَيْكَ »Friede über Dich«, mit السَّامُ عَلَيْكَ »Verachtung über Dich«,**) was ihm zu seiner Klage LVIII, 9 Veranlassung giebt. — Solche Begebenheiten, wenn sie auch

---

*) So auch Dschelaal Eddin (bei Maracc zur Stelle): وهو بلغة اليهود سبّ من الرعونة „Und dies ist in der Sprache der Juden ein Schimpfwort in der Bedeutung: Thorheit.„

**) Elpherar: وذلك ان اليهود كان يدخلون على النبي صلعم ويقولون السام عليك والسام هو الموت يوهمونه انهم يقولون السلام عليك. Die Bedeutnng Tod, die hier Elpherar dem Worte سام beilegt, ist diesem Worte ganz fremd, sowie auch selbst „Verachtung„ mehr, dem سَوْم zukömmt; sie scheinen daher das hebr. סַם mit hinzugedachtem הַמָּוֶת „Gift„ im Sinne gehabt zu haben.

später den grössten Hass gegen die Juden in ihm erregten, mussten ihm Anfangs, als er noch die Hoffnung hegte, sie zu bekehren, gewiss gebieten, alle Mittel anzuwenden, Leuten, die sowohl an politischer Macht nicht unbedeutend waren, als vorzüglich ihn gar zu leicht durch Geistesstärke und Geistesschärfe dem Spotte aussetzen konnten, Etwas zu Liebe zu thun, und sie zu bereden, seine Meinung sei ja eben die ihre, bloss mit einigen Verschiedenheiten.

Haben wir nun wohl die Gründe genügend dargelegt, die Mohammed bewegen konnten, die Juden stark zu berücksichtigen: so lässt es sich auch nachweisen, dass er sich auch wirklich viele Mühe gegeben, sie seiner Meinung geneigt zu machen. Ausser den öftern religiösen Streitigkeiten mit ihnen, die schon früher erwähnt sind, finden sich noch viele besonders an sie gerichtete Anreden im Korane, vgl. z. B. II, 38 ff. XVI, 119. XXVII, 78. XXXII, 25. XLV, 15 ff. wo überall ihnen auf eine sehr freundliche Weise zugeredet wird, dass der Koran blos als Vermittler in ihren eignen Streitigkeiten dienen sollte. Nicht allein aber in seinen Anreden bediente er sich einer milden Sprache, sondren er that ihnen auch Manches zu Gefallen. Er hatte anfangs die Kibla, die Gegend, wohin man sich beim Gebete zu wenden habe, von dem früher bei den alten Arabern geheiligten Orte, Mecca, einzig und allein wegen der Juden nach Jerusalem verlegt, und erst später, nachdem er die Frucht-

losigkeit seiner Bemühung eingesehn, liess er es wieder bei der alten Einrichtung. Ersteres wird uns zwar nicht ausdrücklich im Korane berichtet sondern bloss die Klage über die spätere Abänderung II, 136: ما ولّيهم عن قبلتهم التي كانوا عليها wozu aber die Ausleger auch Jenes berichten *). Ebenso bezeigte er in Streitigkeiten, die Moslemen mit Juden hatten, sich gegen letztere sehr milde, vielleicht zuweilen zu milde. So soll Dieses einigen Gläubigen Veranlassung gewesen sein, sich nicht seinem Gerichte zu unterwerfen, wessen er sie IV, 63 anklagt; so verwahrt er sich auch IV, 106 gegen Vorwürfe wegen ungerechten Urtheilsspruches damit, dass er blos nach dem Rechte richte, ولا تكن للخائنين خصيما »für Die, welche Unrecht haben, brauchst Du nicht zu streiten«, ebenso V, 54 ff, auch XXIV, 49 fragt er: أم يخافون أن يحيف الله عليهم ورسوله »oder fürchten sie, dass Gott und sein Gesandter ihnen Unrecht thue«, wozu die Ausleger wieder eine Begebenheit als

*) So Dschelaal Eddin (bei Maracc zur St.) لما هاجر أمر باستقبال بيت المقدس تألفا لليهود ستة او سبعة شهرا ثم حول „nachdem er geflohn war, befahl er sich zu wenden nach dem Tempel in Jerusalem (בֵּית הַמִּקְדָּשׁ), um sich an die Juden anzuschliessen, jedoch bloss sechs oder sieben Monate, dann änderte er es wieder."

Veranlassung angeben. So räth er auch seinen Moslemen ein sehr sanftes Verfahren im Streite gegen die Juden an: وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ ٱلْكِتَابِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِٱلَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ »Bestreitet nicht die Schriftbewahrer als mit etwas Vortrefflicherm, ausgenommen die Frevler unter ihnen, und saget: wir glauben an das uns und Euch Herabgesandte, unser Gott und Euer Gott ist Einer, und wir sind ihm ergeben*) (XXIX,

---

*) Nach der Deutung der arab. Ausleger ist diese Stelle mehr Beweis der Furcht vor den Juden als Anempfehlung eines sanften Betragens. Bei Elpherar nämlich heisst es in einer grossen Ueberliefrungskette, die mit عبد الواحد المليمى beginnt und mit ابو هريرة schliesst: كان اهل الكتاب يقرون التوراة بالعبرانية ويفسرونها بالعربية لاهل الاسلام فقال رسول الله صلعم لا تصدقوا اهل الكتاب ولا تكذبوهم وقولوا امنا بالله وما انزل „Die Schriftbesitzer (Juden) lasen das Gesetz auf hebräisch und erklärten es den Moslemen in Arab., da sagte Moham.: gebet den Schriftbesitzern weder Recht noch strafet sie Lügen, und saget: wir glauben u. s. w. „ Ferner eine andre ähnliche Erzählung, deren erster Erzähler, ابو سعيد عبد الله بن احمد ist, die aber zurückgeführt wird auf ابو الظاهرى نملة الانصارى, welcher berichtet نه بينما هو جالس عند رسول الله صلعم جاه رجل من اليهود ومر بجنازة فقال يا محمد هل تتكلم هذه الجنازة فقال رسول الله

45). — Ein sehr starker Beweis von vorzüglich Beachtung liegt ferner noch darin, dass er Stellen, wo er die verschiednen Glaubensansicht zusammenstellt (II, 59. V, 73. XXII, 17), den Moslemen (الَّذِينَ آمَنُوا) unmittelbar die Juden (الَّذِينَ هَادُوا) folgen lässt, und wenn er auch in der letzte Stelle die Juden nicht so glimpflich wie in den beide andern behandelt, in diesen auch den gottesfürch tigen Juden völlige Gleichheit mit Moslemen ver sprechend, in jener aber einen Unterschied an drohend, so ist doch wenigstens die Bevorzugun vor andern Glaubensgemeinden durch diese Stel lung sehr sichtbar. So ist auch in der moslemi schen Sage die Ansicht verbreitet, dass die sündi

---

صلعم احدثكم (?) اهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم ولكن قولوا امنا بالله وملايكته وكتبه ورسله فان كان باطلا لم تصدقوهم وان كان حقا لم تكذبوهم „Dass, während er bei Mohammed gesessen, ein Jude gekommen sei, der vor einer Leiche vorüber-gieng, und sagte: o Mohammed! spricht diese Leiche? er aber sagte: die Schriftbesitzer bewahrheitet nicht noch strafet sie Lüge, sondern saget: wir glauben an Gott, seine Engel, seine Schriften und seine Gesandten. Ist es eitel (was die Juden vorbringen), so bewahrheitet sie nicht; ist es wahr, so strafet sie nicht Lüge.„ d. h. eben, bewahret rein die negative Seite, um Euch ja keine Blösse zu geben, so dass der Sinn ungefähr wie der des oben (S. 11) angeführten لاتتولوا wäre.

genden Moslemen in die erste (gelindeste) der sieben Höllen (vgl. II. II. I. II. A. S.), die Juden in die zweite, die Christen in die dritte, u. s. w. eingingen (Pococke notae miscellanae, cap. 7 p. 289). —

Kömmt nun noch zu allem Diesem, das ihn zu dem Wunsche, Manches aus dem Judenthume in seine Glaubenslehre aufzunehmen, bestimmte, hinzu die phantasiereiche Ausbildung, die es im Munde des Volkes erfahren und die dem dichterischen Aufschwunge Mohammeds sehr zusagte: so lässt sich gewiss nicht zweifeln, dass, wiefern er Mittel dazu hatte und damit gegen keine seiner andern Absichten verstiess, es ihm wohl am Herzen gelegen habe, recht Vieles dem Judenthume zu entlehnen und seinem Korane einzuverleiben. Ob er aber die Mittel und welche er dazu gehabt, wird der Gegenstand der Untersuchung des zweiten Abschnittes sein.

ZWEITER ABSCHNITT

Konnte und wie konnte Mohammed aus dem Judenthume aufnehmen?

Das Vermögen, aus dem Judenthume aufzunehmen, lag für Mohammed theils in mündlichen Berichten, die er durch genauen Umgang mit Juden gewann, theils in eigner Einsicht in ihre Schriften. Während wir Ersteres behaupten müssen, müssen wir ihm die zweite Fähigkeit absprechen. —

Schon aus oben angeführten Stellen — denen wir noch viele andre hinzufügen könnten — leuchtet ein sehr genauer Umgang, und zwar zugleich ein gegenseitig ihre Ansichten mittheilender, hervor; sehr klar spricht aber dafür noch Kor. II, 71, wo die Juden als zweizüngig dargestellt werden, die in seiner und seiner Anhänger Gesellschaft Gläubigkeit vorgeben, hingegen, wenn sie unter sich sind, sagen: أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ »wollt ihr ihnen erzählen das, was Euch Gott eröffnet, damit sie Euch damit bestreiten?«, wo also die Moslemen durch blosse Unterhaltung die jüd. Ansicht kennen lernen sollen. — Sein genauer Umgang mit Abdallah Ibn Sallaam (عبد الله بن سلام) wird noch später (II, I, S.) zur Sprache kommen, der Vetter seiner Gemahlin Chadidscha, Waraka, war eine Zeit lang Jude, ein Gelehrter und der hebräischen Sprache und Schriften kundig (Elbecar bei Maracc. Prodromi I. p. 44. Wahl Einleitung zur Uebersetzung des Koran XXX); ebenso war Habib ben Malek, ein mächtiger arabischer Fürst, eine Zeitlang Jude (Wahl, Einl. XXXV), und alle Diese erfassten später seine Ansichten. Konnte es ihm hier an Mitteln fehlen, das Judenthum kennen zu lernen?

Dass er es aber nicht aus den Schriften erkannt habe, wird nicht nur aus dem wirklich Aufgenommenen klar, da sich in diesem Fehler finden, die einer absichtlichen Abändrung nicht

zuzuschreiben sind und bei der geringsten Bekanntschaft mit den Quellen hätten vermieden werden müssen, was weiter unten (II, II) erst im Einzelnen nachzuweisen ist, sondern geht schon aus dem Grade der Bildung, den die Juden seiner Zeit und Gegend angenommen, sowie auch aus dem seinigen hervor. Die geringe Beachtung, deren sich die arabischen Juden, ungeachtet ihrer politischen Stärke, bei den Sammlern des Talmuds zu erfreuen hatten, was durch gänzliches Stillschweigen von ihrer Lage hervorgeht, konnte bloss Folge ihrer Unwissenheit sein. — Wenn nun freilich hieraus auf keine gänzliche Unbekanntschaft mit ihren Schriften unter den Juden zu schliessen ist ja da auch von Lehrhäusern unter ihnen (vgl. die oben Absch. I, S. 13 aus Beidawi angeführte Stelle), vom Lesen der Schrift im Urtexte (vgl. die Stelle aus Elpherar Absch. I, S. 21, Anm.) gesprochen wird: so lässt sich doch die Verbreitung gelehrterer Schriftkenntniss mit Recht bezweifeln und nun gar bei Mohammed mit Gewissheit läugnen. — Dafür sprechen sehr viele Stellen. Zuerst wieder die schon oben angeführte XXIX, 47, wo er früher keine Kenntniss des Lesens und Schreibens, ebenso XLII, 52, wo er keine Kunde von Schrift und Glauben gehabt haben will; kann Dieses nun freilich ein leeres Vorgeben sein, um die Göttlichkeit seiner Sendung zu beurkunden, so kann er doch wenigstens niemals im Geruche der Gelehrsamkeit gestanden haben, die ihm selbst bei einer geringen

Kenntniss des Judenthums hätte beigelegt werd
müssen und beigelegt worden wäre, und er
Furcht hätte haben müssen, Lüge gestraft zu we
den. Seine Anordnung der Propheten ist sel
interessant, denn nach den Erzvätern rechnet
auf: Jesus (عيسَى), Hiob (أيُّوبُ), Jonas (يُونُسْ), Aar
(هرون), Salomo (سُلَيْمان), David (دَاوُدْ), so IV, 16
noch drolliger VI, 84, 85 und 86: David, Salom
Hiob, Joseph (يُوسُفْ), Moses (مُوسَي), Aaron, Zach
rias (زَكَرِيّاءُ), Johannes (يَحْيَى), Jesus, Elias (إلْيَــاسْ
Jonas, Loth (لُوطْ)! — Auch schon die corrup
Namenschreibung dieser, noch mehr aber die no
viel mehr verdorbne andrer im geschichtlich
Theile zu Erwähnender zeigt, dass er niemals
eine hebräische Schrift geblickt. — So erlau
er sich auch zu behaupten, vor Johannes de
Täufer habe Niemand diesen Namen, wie er ih
nennt, يَحْيَى, eig. יוֹחָנָן, getragen (XIX, 8). Hät
er ein wenig Kunde der jüd. Geschichte gehab
so wäre ihm wohl — abgesehn davon, dass au
in der Chronik einige geschichtlich nicht bedeuten
Männer so heissen — leicht bekannt gewesen, da
der Vater des als Makkabäer berühmten Hohenpri
sters Matthatias und dessen Sohn so geheissen h
ben. Dieses Unpassende müssen auch die arab
schen Ausleger gefühlt haben, indem sie sehr ger
den klaren und einfachen Worten نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا
einen andern Sinn unterlegen möchten. — E

selbst aber ist sich auch seiner Unkunde bewusst und verwahrt sich an manchen Stellen sehr hübsch dagegen; so lässt er IV, 162 und XL, 78 Gott zu sich sprechen: wir haben dir nicht von allen frühern Propheten gesprochen, sondern bloss von einigen, ومنهم من لم نقصص عليك, von andern aber sprachen wir Dir nicht; wo er sich also sehr klug vor dem Vorwurfe, Propheten übergangen zu haben, rettet. — Wir haben an diesen Beweisen ausser denen, die die zweite Abtheilung in Fülle darbieten wird, genug, behaupten zu können, Mohammed sei sowohl im Ganzen als vorzüglich in den jüd. Schriften unwissend gewesen, und können daher Eines, was gewöhnlich, wenn ich nicht irre, für diese Meinung angeführt wird, recht gerne aufgeben. Es sind dies die Stellen, wo er sich einen أمي nennt, z. B. VII, 157 und 158, was nun gewöhnlich, auch vom letzten Uebersetzer Wahl, mit ungelehrt, unwissend übersetzt und worin nun der bestimmteste Beweis, wie auch Wahl in der ang. St. anmerkt, von seiner Unwissenheit gefunden wird. Dieses أمي will aber nichts andres bedeuten als das an andern Stellen von sich Ausgesagte, er sei ein Prophet في الأميين (z. B. LXII 2); dieses أميون bedeutet, gleich dem sonst, z. B. III, 148, vorkommenden جاهلية, die Araber in ihrer frühern Unkenntniss des Islam (vgl. z. B. III, 69),

er, aus ihnen hervorgegangen, nennt sich demnach ganz ohne Beziehung auf eigne allgemeine Kenntniss einen مِنَ الأُمِّيِّينَ, oder einen أُمِّيّ *). Aber wie gesagt, selbst ohne diesen Beweis steht unser Resultat fest, Mohammed habe sowohl wegen der Unwissenheit der um ihn seienden Juden als vor-

---

*) Die Ableitung des Wortes scheint mir diese Ansicht auch zu bestätigen. Man hat bis jetzt sehr verschiedne Ableitungen versucht, aber alle wohl recht *unglücklich*. Von أُمَّة wollen es schon Einige bei Elpherar ableiten und führen als Beispiele gleicher Bildung an مَكِّيّ und مَدَنِيّ von مَكَّة und مَدِينَة (*vgl.* Ewald's gram. crit. ling. arab. I, § 261, 2), geben jedoch nicht an, wie denn die Bedeutung beider Wörter zusammenhange. Dieses wird aber klar, *wenn* man die Entstehung des ähnlichen rabbinischen Wortes גּוֹי betrachtet. Dieses in der hebr. Spruche „*Volk*" bedeutend, erhielt später die Bedeutung „Nichtjude", dadurch, dass sich die Juden als eine kleine *Gesellschaft* unter den übrigen Landesbewohnern, welche das Volk bildeten, erblickten (ein ähnliches Verhältniss vgl. II, II, I, I, S. bei dem Worte עַם הָאָרֶץ). So mussten auch die Moslemen anfangs bei ihrer Minderzahl sich als kleines Häuflein gegen das grosse *Volk*, أُمَّة, betrachten; ein Jeder also, der sich nicht zu ihnen bekannte, war Einer aus der أُمَّة, ein أُمِّيّ, welches Wort dann natürlich nicht nur auf die *Nichtoffenbarunggläubigen* der Gegenwart, sondern auch der Vergangenheit ausgedehnt wurde.

züglich wegen seiner eignen keine Bekanntschaft mit den jüd. Schriften machen können, aber Mittel genug gehabt, das Judenthum, wie es im Munde des Volkes lebte, und natürlich so am Leichtesten den Reichthum seiner Sagen und Mährchen, kennen zu lernen.

Steht es nun so fest, dass Mohammed gute Gründe gehabt habe, aus dem Judenthume Manches ja Vieles seinem Korane einzuverleiben, um sowohl in der hohen Meinung von seiner Belehrung durch Gott zu bestärken, als die Juden für sein weltliches Glaubensreich zu gewinnen, als auch wegen der Uebereinstimmung des jüdischen Sagenkreises mit seinem dichterischen Gemüthe, was die Aufgabe des ersten Abschnittes war; ist es ferner unzweifelhaft, dass es ihm keineswegs an Mitteln gefehlt, das Judenthum kennen zu lernen, was dieser zweite Abschnitt nachzuweisen suchte: so bleibt, um die Wahrscheinlichkeit einer Aufnahme genügend darzuthun, uns noch die Frage zu beantworten, ob eine solche Entlehnung auch wirklich mit Mohammed's übrigen Absichten übereingestimmt, und um diese zu erledigen, schreiten wir zum

DRITTEN ABSCHNITTE.

Durfte und wie durfte Mohammed aus dem Judenthume aufnehmen?

Diese Frage hat zwei Seiten, die zu betrachten sind. Es konnte dem Mohammed im Allge-

meinen unräthlich scheinen, Etwas aus dem Syste
irgend einer Glaubensparthei aufzunehmen, *weil*
vielleicht hiedurch den Vorwurf wegen Mangels
Eigenthümlichkeit auf sich zöge, oder es konn
gerade in einer Entlehnung aus dem Juden*thun*
Etwas liegen, was mit seinen Planen im Wide
spruche stand. Bei näherer Betrachtung aber fi
det sich, dass Beides durchaus nicht der Fall *wa*

Im Allgemeinen war seiner Hauptabsich
nicht nur eine Entlehnung früherer Religionsa
sichten nicht fremd, sondern verband sich im Ge
gentheile ganz innig mit ihr. Er verlangte kein
Eigenthümlichkeit, kein neues, alles Frü*here um*
stossendes Gebäude aufzurichten, sondern *im Ge*
gentheile ein solches, das die Grundzüge alle
Frühern, gereinigt von dem, was spätere Menschen-
hände hineingetragen oder geändert hatten, umfas-
se, bloss den einen oder den andern Punkt, so vor-
züglich sein Prophetenthum, mitaufnehme. Er *lässt*
alles frühere vollkommen bestehen, was schon aus
der im zweiten Abschnitte (S. 26) angeführten Pro-
phetenreihe hervorgeht, und rechnet eben *dies*
als Vorzug seines Koranes auf, dass er sei مُصَدِّقٌ
لِمَا مَعَهُمْ (z. B. II, 89. XLVI, 11) „übereinstimmend
mit dem, was sie schon hätten", d. h. mit dem
Inhalte der frühern, von ihm als solcher anerkann-
ten Offenbarungen. Ja ein andres Mal sagt er aus-
drücklich, der Koran sei den frühern Religions-
schriften ähnlich, bloss eine Wiederholung von

ihnen, wenn ich nämlich, abweichend von der angenommenen Meinung in der Erklärung folgender Worte nicht irre: اَللّٰهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ »Gott sandte die schönste Nachricht herab, eine andern ähnliche Schrift, Wiederholung« *) XXXIX, 24). Wäre dies nicht der Sinn, so wäre ja unbegreiflich, wie Moh. einen Vorzug seines Koranes hätte suchen können in seinen oftmals bis zum Ermüden fortgesetzten Wiederholungen? aber hierin, dass er mit frühern Offenbarungen übereinstimme, dass er diese, die theils durch Zusätze und schiefe Deutungen verdorben wären, theils nicht genug eingewirkt hätten, zu ihrer gebührenden Geltung erhebe, konnte er, wenn sein Vorgeben wahr wäre, wohl ein Verdienst suchen. Er macht also bloss auf dieselbe Ehre Anspruch, wie die ist die andern Offenbarunggesetzgebern **) gezollt wird, nur mit

---

*) Ueber das Wort مَثَانِي, das man bei Elpherar hier vermisst, vgl. unten II, II, I, I, S.

**) Zwischen diesen und den Propheten scheint er nämlich zu unterscheiden, denn während er diese in schon angeg. Stellen in Masse chaotisch anführt, führt er jene auch mehrmals gesondert an in richtiger Ordnung نُوحُ إِبْرَاهِيمُ مُوسَى وَعِيسَى (XXXIII, 7. XLII, 11). Diesen Unterschied erkennen auch die arab. Ausleger an; so Elpherar zu XXXIII, 7: خص هولا الخمسة بالذكر من النبيين لانهم اصحاب الكتب والشرايع واولوا العزم من الرسل „er zeichnet diese fünf (nämlich

dem Unterschiede, dass er als letzter der Propheten, als ihr Siegel (خاتم النبيين, XXXIII, 40) betrachtet werden wollte, also wohl auch als ihr vollkommenster, da seine Schrift ein solch كتاب مبين eine so deutliche ist, dass in ihr keine Streitigkeiten und Verdrehungen vorfallen können und man also später keines Gottesgesandten mehr bedarf. So ergiebt sich nun aber, dass eine Entlehnung des Eigenthums andrer Religionen ganz seinen übrigen Zwecken angemessen war. — Auch Rücksicht auf seine Araber, d. h. die Furcht für einen blossen Compilator gehalten zu werden (welchem Vorwurfe er wirklich nicht entging, vgl. II, I, S.), konnte ihn nicht hindern, theils weil er auf ihre Unwissenheit vertrauen zu dürfen glaubte, theils weil es ja bloss eine Uebereinstimmung sein sollte, die nothwendig bei von einem Wesen (Gott) ausgehenden Aeusserungen (Offenbarungen) sein muss; es sollte allerdings eine Offenbarung sein und Moh. niemals Etwas von Juden und Christen angenommen, sondern Gott ihm alles das in frühern von ihm ertheilten Offenbarungen Enthaltne und alle geschichtli-

---

die vier angegebenen u. Moh.) aus, sie allein aus den Propheten nennend, weil sie Verfasser von (durch Offenbarung ihnen mitgetheilten) Schriften und Gesetzen, und Männer kräftigen Willens unter den Gesandten waren."

che auf sie sich beziehende Begebenheiten mitgetheilt haben.

Was aber das Judenthum insbesondre anbelangt, so hatte Mohammed auch hier nichts Hinderndes. Dass gerade in ihm sich Mehres fand, was seinem dichterischen Geiste zusagte, ist schon früher bemerkt; dass eine Uebereinstimmung mit dem Judenthume seinen Zeitgenossen zuwider gewesen sei, wer wollte Dies behaupten? Zu einem solchen Grade scheinbarer Aufklärung hatte man es damals noch nicht gebracht, bloss das einer Religionsparthei Angehörige als einzig und allein vorzüglich zu betrachten, das Eigenthum einer andern durchaus verwerflich zu heissen, das Allgemeinmenschliche zum Christlichen zu verengen, das Jüdische aber als spitzfindig und leblos hinzustellen; und so konnte er es wohl wagen, dem Judenthume Aehnliches vorzubringen und nicht eben hierin die Unannehmbarkeit seiner Lehre zu gewahren.

Dass er nun aber nicht das ganze Judenthum in sein Gesetz aufnehmen konnte, sondern bloss einzelne Theile, dass er ferner das Aufzunehmende oft verändern und umgestalten musste, ist an und für sich klar. Er durfte, indem er die Juden seiner Meinnng zugethan machen wollte, nicht dadurch Andre entfernen, er durfte daher nicht solche Punkte aufnehmen, die völlig mit den Ansichten andrer Glaubenspartheien im Widerspruche standen; und während er so Einiges völ-

lig ausschied, musste er Andres, das ihm gera[de] zusagte und er nicht entbehren wollte, theils u[m]ändern, theils ausschmücken, damit es seine A[n]sicht noch mehr bekräftige, und dessen war [er] sich entweder selbst bewusst oder musste eine[n] solchen Vorwurf hören, so dass er zur Versichrun[g] genöthigt wurde: مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى »es ist nich[t] eine erlogene Begebenheit« XII, 111. — So durft[e] er z. B. nicht die Unabänderbarkeit des jüd. Ge[-]setzes gelten lassen, da eben Dieses seinem Ver[-]schmelzungsysteme zuwider, so auch nicht die Erwartung eines Messias, da er ja sonst nicht da[s] Siegel der Propheten gewesen wäre. Dies Letztere ging soweit, dass spätere Araber die Ansicht eines دَجَّال, Verführers, Lügners, die sie aus dem Chris[-]tenthume, dem Johannes einen Antichrist verlieh, aufnahmen, auf den Messias, wie ihn das spätere Judenthum ausbildete, übertrugen; so führt Pococke in seinen notae miscellaneae (die als Anhang zur porta Mosis stehn) cap. 7 S. 260 den Ausspruch an: اسم الدجال عند اليهود مسيح بن داود »Der Name des Dedschal bei den Juden ist Messias Sohn Da[-]vid's«. — und so wird sich später als Beleg zu diesem Ausgesprochenen sowohl im zweiten Ab[-]schnitte der zweiten Abtheilung als auch im An[-]hange Vieles zeigen.

Indem nun diese Voruntersuchung grösstentheils eine Entwickelung dessen ist, was in Mohammed's Seele vorging oder vorgehn musste, so soll es nun nicht scheinen, als betrachteten wir ihn als einen mit völligem Bewusstsein und mit gehöriger Ueberlegung eines jeden Schrittes handelnden Betrüger, der Alles, bevor er es thut, genau erwägt, ob Dies denn auch wirklich zur Erreichung seines trügerischen Zweckes förderlich sei, wie ihn neuerdings Wahl aufgefasst hat. Im Gegentheile müssen wir uns gegen diese Meinung ernstlich verwahren und sie bloss als ein Zeichen eingelebter Einseitigkeit und gänzlicher Verkennung des menschlichen Herzens betrachten. Vielmehr scheint Mohammed aufzufassen als wirklicher Schwärmer, der von seiner göttlichen Sendung selbst überzeugt war, dem eine Vereinigung aller Religions-Ansichten zum Heile der Menschen nöthig schien, und der sich nun in diese Ansicht so ganz hineingedacht, gefühlt und gelebt hatte, dass ein jeder Einfall ihm göttliche Eingebung schien, dass Alles, was eben zur Erreichung des ausgesprochenen Zweckes nach seiner Ansicht förderlich war, ihm ganz ohne Ueberlegung einleuchtete, eben weil diese eine Idee ihn beherrschte, weil er nichts Andres als das mit ihr Uebereinstimmende denken, bloss das ihr Zusagende fühlen, bloss das sie Fördernde thun konnte. Es bedurfte demnach der Absichtlichkeit bei ihm gar nicht, da sein Geist, Gemüth und Wille von dieser einzigen Idee ganz beherrscht war, da sie

gleichsam die einzige Kategorie seiner Seele ausmachte, so dass alles in sie Eindringende deren Gestalt annehmen musste. Freilich lassen sich selbst im schwärmerischsten Kopfe oft helle Augenblicke nicht läugnen und in ihnen wandte er gewiss Täuschung seiner selbst und Anderer an; freilich ist es nicht zu verkennen, dass oft Ehrgeiz und Herschsucht die Triebfedern seiner Handlungen waren, aber darum lässt sich das allgemein hart ausgesprochene Urtheil nicht rechtfertigen.

Die Beendigung dieser Voruntersuchung möchte uns wohl zu dem Resultate berechtigen, dass es sehr unbegreiflich sein müsste, wenn sich im Korane nicht Vieles finden sollte, was sich als Anklänge des Judenthums verriethe, da Mohammed die Juden zu seiner Parthei zu ziehen suchen musste und suchte, und dies nicht besser als durch Annäherung an ihre Glaubensansicht geschehn konnte, da ihm die Mittel, sich mit dieser bekannt zu machen, durchaus nict fehlten, da andere Absichten ihn an einer solchen Entlehnung nicht hinderten, vielmehr ihm noch dazu riethen. Und nun bleibt noch die Hauptarbeit, eine sorgfältige Nachweisung aus dem Korane, dass Entlehnung aus dem Judenthume wirklich Statt gefunden.

Zweite Abtheilung.

Hat und was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?

Ehe wir zu den einzelnen Stellen, als solchen Ankömmlingen aus dem Judenthume, übergehn, haben wir zuerst im Allgemeinen die Ansicht einer Entlehnung als geschichtlich nachzuweisen, und so zerfällt auch diese Abtheilung wieder in zwei Abschnitte, einen allgemeinen und einen besondern.

ERSTER ABSCHNITT.

Hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?

Zur Erledigung dieser Frage sind wir wieder bloss auf den Koran *) verwiesen, da wir keine

*) Eine hübsche hierher zu beziehende Geschichte erzählt Kazuin bei Poc. spec. p. 309: روى ان رسول الله لما قدم المدينة وجد يهوديا يصومون عاشورا فسالهم عن ذلك فقالوا انه الذى غرق فيه فرعون وقومه ونجى موسى ومن معه فقال انا احق بموسى منهم فامر بصوم عاشورا „Es wird erzählt, dass, nachdem der Gesandte

andere Quellen aus dieser Zeit haben, die sich mit einem auf sie beziehenden Punkte beschäftigten. Jedoch sind uns auch in ihm Stellen genug aufbewahrt, die uns schon im Allgemeinen Dieses als gewiss bezeugen. Und zwar sind alle der Art, dass sie entweder den Tadel seiner Zeitgenossen über eine solche Entlehnung aussprechen, oder eine Berufung seiner Seits auf Juden, als auf Bewahrheiter seiner Erzählungen, enthalten.

So beklagt er sich an vielen Stellen sehr

Gottes die Juden am Aschura fastend gefunden, er sie über den Grund gefragt und sie geantwortet hätten, weil an diesem Tage Pharao und sein Volk ertrunken sei, Moses und seine Begleiter aber gerettet worden, worauf Moh.: „ich stehe in näherer Verbindung mit Moses, und befahl den Fasttag Aschura." — Die Veranlassung des Fasttags Aschura, der offenbar, gleich עָשׂוֹר der zehnte des siebenten Monates (3 M. 23, 27), den Versöhnungtag bedeutet, ist allerdings höchst ungenau. Nicht genauer ist Elpherar, eine andere eben so falsche angebend; dieser berichtet nämlich zu XI, 46: وهبطوا يوم عَاشُورا فصام نوح وامر جميع من معه بالصوم شكر الله عز وجال „und sie giengen heraus (aus der Arche) am Tage Aschura und Noah fastete, befahl auch allen, die bei ihm waren, mit ihm zu fasten, aus Dank gegen Gott". — Jedoch hievon abgesehn, bleibt die erzählte Thatsache für uns wichtig, Moh. habe einen Fasttag von den Juden angenommen, der zwar nachher, wie die jüd. Kibla, abgeschafft wurde.

darüber, dass die Araber seine Worte von Frühern schon ausgesprochen nannten (أَسَاطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ, VIII, 31. XVI, 26. XXIII, 85. XXV, 6. XXVII, 70. XLVI, 16. LXVIII, 15. LXXXIII, 13) oder gar » alte Verkehrtheit,« إِفْكٌ قَدِيمٌ (XLVI, 10). Manchmal sagten sie es ihm noch deutlicher: إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ » ihn belehret nur ein Mensch« (XVI, 105), welcher durch den Zusatz: لِسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ عَلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُبِينٌ » die Sprache dessen, den sie beschuldigen, ist ausländisch, dies aber ist deutliche arabische Sprache », sich sehr sicher als einen Juden kund giebt, wie ihn auch die Erklärer annehmen, und zwar den Abdallah Ibn Salam, einen gelehrten Rabbinen, mit dem Mohammed sehr genauen Umgang pflog, und von welchem bei den Erklärern sehr viel gesprochen wird (vgl. Abulfeda, annales Moslemitici I, 283). Ein anderer, etwas allgemeiner gehaltner Ausspruch ist (XXV, 5) أَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ » ihn haben dabei andre Leute unterstützt«, wozu Elpherar: قال مجاهد يعنى اليهود » Modschahid sagt, er meint damit die Juden «. Bedarf es nun eines bestimmteren geschichtlichen Zeugnisses als dieser Tadel, der ihm so oft gemacht wurde und ihm so wichtig schien, dass er so oft auf ihn zurück kam, ihn zu widerlegen beabsichtigend?

Dann aber gesteht er es selbst ein, das vieles von ihm Erzählte sich in frühern Schriften finde. So brachte er gegen die ihm gemachte Rüge warum niemals ein Wunder durch ihn geschehe, welche Frage ihn sehr in Verlegenheit setzte, oftmals das vor, dass er, der bloss zum Ermahner, nicht zum Wunderthäter bestimmt sei, ihnen *doch* deutlich von Wundern erzählt habe, die in frühern Schriften (فِى ٱلصُّحُفِ ٱلْأُولَى XX, 133. فِى زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ, XXVI, 196) vorkommen, was die gelehrten Juden wohl wüssten (يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِى إِسْرَائِيلَ, XXVI, 197 *). Diese nämlich können die Wahrheit der Erzählungen bestätigen (فَسْئَلْ بَنِى إِسْرَائِيلَ, XVII, 103), unter ihnen vorzüglich Einer (شَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ بَنِى إِسْرَائِيلَ XLVI, 9), wiederum der obengenannte Abdallah Ibn Salam **), auf den sich auch die lobende Stelle III, 68 beziehen soll; und nicht allein Andern bestätigen, selbst dem Mohammed sollten sie den Zweifel an der Wahrheit seiner Sendung beneh-

---

*) Wozu Elpherar: قال ابن عطية كانوا خمسة عبد الله بن سلام وابن يامين وثعلبة واسد واسيد

**) Elpherar im Namen mehrer Ausleger; هو سلام عبد الله بن سلام شهد على نبوة المصطفى محمد صلعم وامن به واستكبر اليهود فلم يومنوا „dies ist . . . . , welcher bezeugte das Prophetenthum des auserwählten Mohammed und glaubte an ihn, die Juden aber waren übermüthig und glaubten nicht an ihn.“

men: فان كُنتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَؤُنَ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكَ (X, 94) „ bist Du in einem Zweifel über das, was wir dir gesandt, so frage die, welche die Schrift vor Dir lasen*). — Wenn er also, immer sehr fein, die Juden als theilweise Bestätiger seiner Offenbarungen anerkennt, so sind wir berechtigt, nach unsern Ansichten uns auszudrücken, eine Quelle seiner in den Koran niedergelegten Aussprüche sei das Judenthum gewesen, und können mit dieser Gewissheit rasch an die Aufweisung des wirklich Aufgenommenen gehn.

ZWEITER ABSCHNITT.

Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?

Die Nachweisung für ein jedes einzelne Aufgenommene, dass es wirklich aus dem Judenthume

---

*) Hiezu Elpherar : فَإِنْ . . ، يعنى القران فاسئل . . . يخبرونك انك مكتوب عندهم فى التوراة „Unter dem was wir Dir gesandt haben, ist der Koran zu verstehn; die vor dir gelesen haben, mögen dich nun belehren, dass du schon im Gesetze bei ihnen verkündet bist“ und weiter unten: يعنى من امن من اهل الكتاب كعبد الله بن سلام واصحابه „er meint die Gläubigen nnter den Schriftbesitzern, wie Abdallah ben Salam und Genossen.“

aufgenommen sei, beruht auf zwei Punkten. Erstens dass dasselbe sich auch im Judenthume vorfinde, und hiemit ist die Möglichkeit vorhanden; um aber zur Gewissheit zu gelangen, muss auch ferner noch gezeigt werden, einerseits dass es wirklich ein Aufgenommenes sey, d. h. dass es nicht schon im alten Araberthume gegründet gewesen, auf welchem Mohammed neben einzelnen Bestrebungen, doch immer fortgebaut, andererseits dass es ein aus dem Judenthume, nicht aus dem Christenthume Aufgenommenes sey. Zur vollständigen Nachweisung dieses letztern zweigliedrigen Punktes wären zwei Abhandlungen, ähnlich der, in deren Bearbeitung ich nun begriffen bin, nothwendig, deren Gegenstand die Uebereinstimmung des Islams mit dem alten Araberthume und mit dem Christenthume ausmachte, und erst hierdurch wäre zur unbezweifelten Gewissheit zu gelangen. Jedoch würden diese Untersuchungen theils zu sehr von dem von uns zu durchstreifenden Gebiete abführen, theils bedürfen sie einer viel zu genauen Forschung, als dass sie nebensächlich behandelt werden könnten, theils endlich werden sie durch andere leichtere Mittel, die im Einzelnen angewandt werden können und bei den einzelnen Unterabtheilungen zu nennen sind, unnöthig gemacht, so dass wir auch ohne sie bei den meisten Punkten zu einer der Wissenschaft völlig genügenden grossen Wahrscheinlichkeit gelangen. Zur Herbeiführung grösserer Uebersichtlichkeit und Wohlgeordnetheit thei-

len wir das vom Judenthume Aufgenommene wieder ein in demselben angehörige Gedanken und aus ihm entlehnte Geschichten, die beide wieder in andere Unterabtheilungen zu ordnen sind.

ERSTES KAPITEL.

Dem Judenthume angehörige und in den Koran übergegangene Gedanken.

Die aus einer andern Religionansicht aufgenommenen neuen Gedanken können zwiefacher Natur sein: entweder ihre Wurzel sogar ist ganz neu und man hat früher innerhalb dieser Bekennung noch gar keine Ahnung davon gehabt, so dass die Begriffe neu sind und für sie neue Wörter gebildet werden müssen, oder die einzelnen Theile dieser Gedanken waren schon längst vorhanden, nur ihre Verbindung ist neu, die Zusammenstellung dieser Begriffe, die Ansicht, die aus dieser früher nicht gewöhnlichen Zusammenstellung entsteht, ist neu, und hienach muss wiederum die Eintheilung dieses Kapitels vorgenommen werden.

Erstes Stück.

Aus dem Judenthume aufgenommene Begri

Da, wie gesagt, das Hinzukommen frü
nicht bekannter Begriffe sich durch das Prä
neuer sie bezeichnender Wörter kund giebt,
die Juden in Arabien, wenn sie auch arabi
sprechen mochten, dennoch für ihre religiös
Begriffe wenigstens die rabbinisch hebräischen N
men beibehielten, wie dies schon sehr deutlich a
der im 1sten. Abschn. (S. 39) angeführten Ste
XVI, 105) »die Sprache dessen, den sie beschu
digen, ist ausländisch,« hervorgeht: so müssen Wö
ter, die ihrer Abstammung nach sich als nichtar
bisch, sondern vielmehr als hebräisch oder bess
noch als rabbinisch zeigen, die jüdische Abkun
eines Begriffes klar beweisen, und die Aufgab
dieses Stückes ist demnach eine Zusammenstellun
der aus dem Rabbinisch-hebräischen in den Kora
und somit ins Arab. im Allgemeinen eingewander
ten Wörter.

תֵּיבָה تَابُوتٌ, Kasten. — Schon die Endung وتٌ
scheint ein ziemlich sicheres Kriterium der nichtara
bischen und zwar der rabbinisch-hebräischen
Abkunft zu sein (in welchem unser Wort auch
wirklich zuweilen תֵּיבוּתָא heisst), denn dieses he-

räische Idiom hat diese Endung, die auch dem
hald. und Syrischen sehr geläufig ist, aufgenom-
en und sie an die Stelle andrer gesetzt; und ich
öchte wohl behaupten, dass kein ächtarabisches
ort diese Endung trage (vgl. auch طَاغُوتٌ u. مَلَكُوتٌ),
nser Wort nun kömmt an zwei verschiednen
tellen in zwei verschiednen Bedeutungen vor:
X, 39, wo der Mutter Moses' anempfohlen wird,
e solle ihren Sohn in تَابُوتٌ, einen Kasten (תֵּבַת גֹּמֶא 2
. 2, 3) legen, und hier ist die Bedeutung rein
ebräisch; hieraus entstand später auch, dass die
undeslade (in der Bibel אָרוֹן) mit diesem Na-
ıen belegt wurde, was sich vorzüglich häufig
ı dem עָבַר לִפְנֵי הַתֵּיבָה, vor die Bundeslade treten,
ls Vorbeter, findet (vgl. z. B. Mischnah Berachoth
, 4); und so auch II, 249, wo dies ein Zeichen
lessen sein soll, dem die Regierung gebührt, dass
lurch ihn اَلتَّابُوتُ, die Bundeslade, wiederkomme,
ɔei welcher Stelle das diesem Worte beigelegte
nännliche Geschlecht, indem auf es sich فيه bezieht,
ınffallend wäre, wenn nicht etwa immer noch das
ılte Wort אָרוֹן vorschwebte, und die Endung ـُوتٌ —
als dem Arab. fremd, in demselben auch keine
Geschlechtsbestimmtheit hat.

تَوْرَيةٌ תּוֹרָה, ὁ νομός, das Gesetz. Dieses
Wort ist, wie das angeführte griechische im N. T.,
bloss für die jüdische Offenbarung gebräuchlich,
und wenn auch Mohammed, dem Alles bloss aus

mündlicher Ueberlieferung bekannt war, nicht
genau zu sondern wusste, so sieht man doch, d
er hierunter bloss den Pentateuch verstanden hab
will*), indem er unter den jüdischen Prophet
nach den Patriarchen bloss den Moses als Gese
geber gelten lässt (vgl. die I, III, S. 31 Anm. a
geführten Stellen). Grösstentheils findet sich dess
Erwähnung neben dem Evangelium (الانجيل); vg
III, 2. 43. 58. 86. V, 70. VII, 157. IX, 112. LX
6. LXII, 5.

جنات عدن גַּן עֵדֶן, Paradies. Das Wort عدن

---

*) Spätere Araber behaupten zwar geradezu das *Gegenthei*
Ahmed ben Abd Elhelim (bei Maracc. Prodromi I p. 5
قوله اخبرنى بصفة رسول الله فى التوراة قد يراد فيه
نفس الكتب كلها وكلها تسمى توراة „wenn man *sagt:*
belehre mich über die Hinweisung auf den Gesandten
Gottes in der Thorah, so versteht man *darunter das*
Wesen aller Offenbarungschriften, indem alle Thorah
genannt werden“, und ferner: ولفظ التوراة قد عرف
انه الكتب يراد جنس الشى يقراها اهل الكتاب فيدخل
فى ذلك الزبور ونبوة اشعيا وساير النبوات خلا الانجيل
„es ist schon bekannt, dass unter dem Worte *Thorah* die Offenbarungschriften verstanden werden, und
zwar diejenigen, welche die Schriftbesitzer (Juden und
Christen) lesen; so dass darunter auch die Psalmen,
die Weissagung des Jesaias und andere Weissagungen
ausser dem Evangelium begriffen sind.“ Jedoch hindert uns dies nicht in unsrer ausgesprochenen Ueberzeugung.

kennt die arab. Sprache in der Bed. Vergnügen, Annehmlichkeit nicht, diese aber ist es, die ihm in dieser Zusammensetzung zukömmt *). Im Hebräischen geht diese Bedentung durch den ganzen Stamm, dennoch aber ist diese Zusammensetzung, die sich auch in der Bibel oftmals findet, niemals geradezu als Paradies zu erklären, sondern עֵדֶן ist dort der Eigennahme einer Gegend, die von dem ersten Menschenpaare in ihrer Unschuld bewohnt wurde, und zwar war der Theil, in dem sie sich befanden, ein baumbepflanzter Garten. Dass nun diese irdische Gegend des goldnen Zeitalters sich später zum Paradiese gestaltete, und zwar eben, indem man עֵדֶן nicht mehr als Namen einer Gegend, sondern als Wonne auffasste, liegt durchaus in der Natur der Sache, obgleich die Juden auch Eden in seiner Oertlichkeit noch fester hielten. Auch Mohammed überkam es so u. gebrauchte es so IX, 73. XIII, 23. XVI, 33 XVIII, 30. XIX, 62. XX, 78. XXXV, 30. XXXVIII, 50. XL, 8. LXI, 12. IIC, 7, was er an andern Stellen

*) Die arabischen Erklärer fassen das Wort auf die verschiedensten Weisen auf, wissen aber von der von uns angegebenrn Erklärung nichts, eben weil sie der arabischen Sprache fremd ist; Elpberar scheint sich für die, dass عَدْن soviel wie إقامة Dauer, bedeute, zu entscheiden, indem die Frommen sich immer dort aufhielten.

mit جَنَّاتُ النَّعِيمِ übersetzt, z. B. V, 70. X, XXII, 55. XXXI, 7. XXXVII, 42. LXVIII, 3 auch in der Einheit جَنَّةُ النـ......, XXVI, 85, selb ohne Artikel جَنَّةُ نَعِيمٍ, LVI, 88. LXX, 38. Aus dieser Uebersetzung geht also recht klar hervor, dass die damaligen Juden nicht durch bloss Uebertragung allein das Paradies so nannten, sondern zugleich auch mit untergeschobner Etymologie. Selten kömmt dafür im Korane der mehr christliche Name جَنَّاتُ ٱلْفِرْدَوْسِ, ὁ παράδεισος, vor, obgleich auch dieser dem spätern Judenthume nicht ganz fremd ist, wie die Geschichte der viere, welche in den פַּרְדֵּס bei Lebzeiten giengen (Chagiga fol. 14) beweiset, vgl. XVIII, 107. XXIII 11.*).

Das dem Paradiese entgegenstehende جَهَنَّمُ גֵּיהִנֹּם Hölle, ist ebenfals aus dem Judenthume entlehnt. Auch dieses hebr. Wort ist seiner ursprünglichen Bed. und seinem Gebrauche in der Bibel nach ein Ortsname, bei Weitem nicht so bedeutend, wie der, welcher dem Paradiese seinen Namen lieh; das Thal Hinnom war weiter Nichts als ein Ort, dem Götzendienste geweiht, und es

*) Neben vielen falschen Erklärungen findet sich bei Elpherar auch die richtige وقال مجاهد هو البستان بالرومية قال الزجاج هو منقول الى لفظ العربية „Modschahed sagt, es bedeutet einen Garten im Griech., auch Sedschadsch sagt, es sei in das Arabische übertragen".

ist in der That merkwürdig, wie der Abscheu vor diesem es zur Hölle umwandelte. Denn dass dies der ständige Name dafür im Talmud sei, bedarf gar keiner Beweise, woher denn auch in das N. T. der Name *γέεννα* gekommen. Nun könnte man behaupten wollen, Mohammed habe von Christen diesen Namen angenommen; jedoch, selbst abgesehn davon, dass, da der Name des Paradieses jüdisch ist, auch die Ableitung des Namens der Hölle aus dem Judenthume grössere Wahrscheinlichkeit für sich hat, so spricht auch die Form des Wortes dafür. Denn wollen wir auch hierauf kein Gewicht legen, dass das He, das im Griech. nicht ausgedrückt ist, im Arab. wieder erscheint, da dieser Hauch, wenn auch in der Schrift von den Grammatikern nicht bemerkbar gemacht, doch in der Sprache gehört worden zu sein scheint, was andre in das Syrische aufgenommene griech. Wörter z. B. (*σύνοδος* ܣܘܢܗܕܘܣ) und namentlich auch unser: *γέεννα*, wofür der Syrer ܓܗܢܐ sagt, beweisen: so zeigt aber das im Arab. hintenstehende م, was der Christliche Syrer nicht kennt, den Ursprung von dem hebr. Worte. Das Wort findet sich im Korane an unzähligen Stellen, von denen hier nur wenige angeführt werden sollen: II, 201. III, 10. 196. IV, 58. 95. 99. 115. 120. u. s. w.

أَحْبَارٌ, חֲבֵרִים' V. 48. 68. IX 31 u. 34 und zwar in der Bedeutung von Lehrer. Nun ist das ächthebräische Wort חָבֵר, Gefährte, in der Mischna zu einer Bedeutung gelangt, der des פָּרוּשׁ ähnlich, nur dass

dieses Sektename, jenes Partheiname innerhalb ein Sekte war. Jenes פָּרוּשׁ nämlich bedeutet eig. einen Abgesonderten, dah. einen aus Frömmigkeit si Zurückziehenden, Pharisäer, im Gegensatze zu de die Freuden des Lebens ungestört Ergreifenden Sadducäer. Unter den auf diese Weise Abgesonderten, die nun eig. gewisse strenge Grundsätz zur Richtschnur ihres Lebens hatten, bildete sic aber eine nicht bloss im sittlichen Handeln verschiedne, sondern vorzüglich noch eine gesonderte dogmatische Ansicht aus, nämlich der Glauben einer mündlichen Ueberlieferung. So konnte man sich nun nicht mehr mit grössrer Achtsamkeit auf *seinen* sittlichen Lebenswandel begnügen, sondern die Sache wurde zugleich eine gelehrte, wissenschaftliche, die nicht allen Gliedern dieser Sekte in *gleichem* Grade zu Theil werden konnte, und so erlangten diese Gelehrten, die alle einzelne Lehren wussten, grösseres Ansehn, und bildeten auf diese Weise wieder eine Gesellschaft, welcher gegenüber die Uebrigen Volk des Landes (עַם הָאָרֶץ), Layen, λαϊκος von λαὸς, hiessen, die einzelnen Glieder dieser Gesellschaft aber hiessen חֲבֵרִים, Genossen, und somit liegt zwar nicht in dem Worte selbst die Bed. Lehrer, aber die eigenthümliche Entwickelung dieser Gesellschaft schliesst sie mit ein. Dies auch die Veranlassung zum Vorwurfe ihrer Ueberschätzung, den Mohammed gegen die Juden in den zwei zuletzt angf. Stellen ausdrückt. Dasselbe wirft er den Christen an beiden Stellen we-

gen der رُهْبَان vor, welche vielleicht nicht von رَهِبَ fürchten, also Gottesfürchtige, Mönche, sondern wie das V. 85 dabei stehende قِسِّيسُونَ aus dem Syrischen, welches bei den dortigen Christen den Vorzug behauptete, abzuleiten ist, und zwar ersteres ܪ̈ܗܒܐ, letzteres ܩܫܝܫܘܬܐ, so dass dann رُهْبَان wirklich nicht die gewöhnlichen Mönche bedeute, die ܕܝܪ̈ܝܐ heissen, sondern die Cleriker, قِسِّيسٌ aber den Presbyter, den Alten, was ܩܫܝܫܐ heisst.

دَرَسَ, דָּרַשׁ, den tiefen Sinn der Schrift durch ein genaues Eindringen (Suchen) in dieselbe heraus deuten. Von einem solchen emsigen Forschen in den Religionschriften sprechen folgende Stellen III, 73. VII, 168*). XXXIV, 43. LXVIII, 37. Aber mit dieser Art und Weise zu erklären, die sich nicht mit dem gewöhnlichen Verständnisse einer Stelle, das sogleich in die Augen springt, begnügt, sondern leise Beziehungen und Andeutungen sucht, die auf noch Andres, Unbekanntes aufmerksam machen, die, wenn sie mit glücklichem Takte und Bewusstsein der Gränzen, wie vielen Werth man solchen Beziehungen beizulegen habe und wie weit man ihnen nachspüren müsse, Richtiges, Ge-

---

*) Hiezu Elpherar: ودرس الكتاب قرأته وتدبيره مرة بعد اخرى „Das دَرْس einer Schrift heisst sie lesen und ordnen ein Mal nach dem andern“.

haltvolles zu Tage fördert, mit dieser verbin
sich leicht ein Gewichtlegen auf Unbedeutend
das Suchen von Andeutungen, wo keine, von I
ziehungen, die rein zufällig waren, und so e
stand dem Worte דָּרַשׁ auch die Nebenbed. deute I
gesucht und gewaltsam hinein erklären, so v
der bei vielen die einfache Erklärung Suchend
(פַּשְׁטָנִים) ständige Ausdruck: וְהַדְרָשָׁה תִּדְרֹשׁ. Und au
dieser Gebrauch des Wortes scheint in den K
ran, und zwar vorzüglich in den Mund seiner B
streiter übergegangen zu sein, obgleich dies bis jet
verkannt wurde. So erklärt sich leicht die offenb
missverstandne Stelle VI, 105: Und so wenden w
die Zeichen an, وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ mögen sie immerhi
sagen: Du erklärst gesucht, wir werden es scho
vernünftigen Leuten auseinandersetzen«. So auch
VI, 157: »Möchtet ihr doch nicht sagen: die Schrift
ist zwei Geschlechtern vor uns gesandt worden, wir
aber wenden uns ab عَنْ دِرَاسَتِهِمْ, von ihrer gesuch-
ten Erklärungsweise«, sie haben sie uns so verkehrt
hinterlassen oder überliefern sie uns noch so über-
laden und verunstaltet, dass wir ihnen nicht folgen
können. Merkwürdig ist, das bloss in der sechsten
Sure, und hier zweimal, dieses überhaupt im Korane
nicht sehr häufige Wort in diesem Sinne gefunden
wird, und es ist dies ein Beweis, dass ihm gerade zur
Zeit der Abfassung dieser Sure von Einigen, die das
Wort in dieser Bedeutung überkommen hatten, ein
solcher Einwurf gemacht wurde. Es wäre diese

Bemerkung ferner wohl dazu geeignet, die Zusammengehörigkeit dieser Sure nachzuweisen.

رَبَّانِىّ, רַבָּן, Lehrer. Dieses rabbinische Wort ist wahrscheinlich durch die Hinzufügung des Suffixes ן, (gleich נו) zu רב entstanden, also: unser Herr o. Lehrer. Denn obgleich dem spätern Hebraismus die Endung ן, ebenso wie dem Syrischen (ـنا) o. dem Arab. (ـان) geläufig ist, so zeigt das minder starke Wort רבי, dass man sich nicht gescheut, dem Worte רב Suffixa anzuhängen und diese Zusammensetzung dann als ein neues Wort zu betrachten. Jedoch sei dem wie ihm wolle, רַבָּן ist nun ein Wort für sich und wird als Titel bloss den vorzügsichsten Lehrern beigelegt, sowie die rabbin. Regel lautet: גָּדוֹל מֵרַבִּי רַבָּן »mehr als Rabbi ist Rabaan«. Und in sehr ehrenden Bedeutung kömmt es auch im Korane III, 73. V, 48 und 68 vor. رَبَّانِىّ ist demnach offenbar enger als das oben erklärte أَحْبَار, und hieraus erklärt sich sowohl die zweimalige Vorsetzung jenes vor dieses in den zwei zuletzt ang. Stellen, wo sie beide vorkommen, als auch die auffallende Auslassung unsers Wortes in den zwei andern Stellen, wo أَحْبَار vorkömmt und wo er die göttliche Verehrung, die diesen angeblich erwiesen würde, tadelt, indem er sich dort mit dem allgemeinen Worte begnügt. Ganz derselbe Fall ist es mit قِسِّيس und رُهْبَان. Beide werden lobend V, 85 zusammengenannt, getadelt fin-

den sich IX, 31 und 34 bloss letztere, ind
قُرْبَان der weitre Begriff ist und wegen der sc
ohnedies geschehenen Zusammenstellung zweier v
schiednen unter den Juden und Christen, ـار
u. قُرْبَان keine Specialisirung vorgenommen werd
sollte.

שַׁבָּת سَبْت, Ruhetag, Samstag. Dieser Na
blieb dem Samstage im ganzen Oriente, sowo
unter den Christen als Mohammedanern, obglei
er Ruhetag zu sein aufhörte. Im Korane vgl. z.
II, 61. VII, 163. XVI, 125, an welcher letzt
Stelle er sich freilich etwas gegen seine Heili
haltung verwahrt. Auf diese Entlehnung mach
schon der bekannte Ben Esra in seinem Commen
tare zu 2 M. 16, 1 aufmerksam: לשון ערבי קראו חמשה
ימים על דרך המספר ויום ששי אלגומע על שם חבורם כי הוא להם
היום הנכבד בשבוע ויום שבת קראו אותו סבת כי השין והסמך
מתחלפים בכתיבתם ואלה מישראל למדו »Im Arabischen
nennt man fünf Tage durch die Zahl (erster
zweiter u. s. w. Tag) den sechsten الجُمْعَة, den
der Versammlung, denn er ist der Feiertag in der
Woche, den Sabbath nennen sie aber سَبْت weil
das Schin und das Samech (d. h. das wie ein
hebraisches ס auszusprechende س) in ihrer Schreib-
art vertauscht werden, sie (diesen Namen) aber von
Israel angenommmen haben«.

שְׁכִינָה سَكِينَة Gegenwart Gottes. Sowie man
bei der Ausbildung des Judenthums, um die ver-

menschlichenden Begriffe von der Gottheit zu entfernen, das in der Schrift vorkommende Reden Gottes einem מֵימְרָא נְדַה λόγος τοῦ θεοῦ, dem (von der Gottheit ausgehenden, gleichsam verkörperlichten und so im Christenthume zur wirklichen Verkörperlichung gelangten) Worte Gottes beilegte: so hatte man auch für diejenigen Stellen, wo von einem Sitzen Gottes die Rede war, auch ein von Got- Ausgehendes, das seinen Sitz aufschlage, zu fingiren, und vorzüglich war dies der Fall bei dem Ruhen im Tempel, wovon ausdrücklich gesagt wurde וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם (2 M. 25, 8) vgl. 5 M. 33, 12 u. 16. Und dieser, um mit den Gnostikern zu reden, Ausfluss der Gottheit wurde auch in Bezug hierauf die Schechina, Ruhung genannt. Dieser Entstehung des Wortes nach ist die Schechina eigentlich der Ausdruck für diejenige Seite der göttlichen Fürsehung, in welcher sie sich als unter den Menschen anwesend und auf unmerkbare Weise eingreifend zeigt. In der ursprünglichen Bedeutung, nämlich in der der Anwesenheit im Tempel über der Bundeslade zwischen den Cherubim (2 M. 25, 26) findet sich das Wort Kor. II, 249, in der thätiger Ergreifung und wirksamer äusserer Hülfleistung *) IX, 26 und 40

*) Diese Bed. scheinen die arab. Erklärer nicht anerkennen zu wollen, sowie Elpherar zu IX, 26 unser Wort mit الامن والطمانينة „Sicherheit und Ruhe" und zu XLVIII, 4 ausdrücklich: قال بن عباس كل سكينة في القران فهى طمانينة الا لله في سورة البقرة „Ben Abbas

in der der Verschaffung der Gemüthsruhe u gleichsam innerer Hülfleistung *) XLVIII, 4. 18 26. Merkwürdig ist hier wieder, dass das W bloss in drei Suren, in den letzten zwei hingeg mehr Male, in jeder Sure aber in einer etwas v schiednen Bedeutung vorkömmt und es scheint h wieder, wie schon oben bei دَرَسَ bemerkt worde äusserer Einfluss, d. h. der bemerkte Gebrauch di ses Wortes von einigen zur Zeit der Abfassun dieser Suren eingewirkt zu haben.

طَاغُوتٌ, טָעוּת, Irrthum. Wenn man auch i rabbinischen Schriften für den Götzendienst sic nicht dieses gelinden Wortes bedient: so scheinen es doch die arabischen Juden dafür gebraucht zu haben, denn in dieser Bedeutung (الاوثان, wie es Elpherar erklärt) kömmt es im Korane vor II, 257 259. IV, 63. XVI, 38 u. XXXIX, 19. Ueber die Endung vgl. zu تَابُوتٌ.

فُرْقَانٌ, פֻּרְקָן, Erlösung **) Ein sehr wichtiges und, wie mir scheint, bis jetzt falsch verstandnes

sagt: jedes Sekhinah im Koran bedeute Ruhe, ausser in der zweiten Sure". Jedoch wenn auch طمانينة mehr die innre Gemüthsruhe bedeutet, so schliesst es doch die äussere Sicherheit nicht aus.

*) Elpherar bedient sich zur Erklärung der Ausdrücke zu V. 4 الطمانينة والوقار, zu V. 18: الطمانينة والرضا

**) Unsrer Erklärung nach kömmt Ibn Said bei Elpherar zu XXI, 49: الفرقان النصر على الاعدا „Furkan ist die Hülfe gegen die Feinde„.

Wort! In der angegebenen ersten Bed. findet sich dies Wort VIII, 29: »O Ihr Gläubige, wenn Ihr Gott fürchtet, يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا, wird er euch Erlösung gewähren, Euch von Euren Sünden befreien u. s. w.« Zu diesem V. führt Elpherar fünf verschiedne Erklärungen an, die alle eben so unpassend sind wie Wahls Uebersetzung, und die Stelle scheint mir wahrhaft klassisch für die erste Bedr. des Wortes. Ebenso VIII, 42, wo der Siegestag bei Bedr. يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ Erlösungstag, genannt wird, und II, 181, wo der Monat Ramadhan mit diesem Namen, als Monat der Erlösung, Befreiung von den Sünden, belegt wird. Da nun Mohammed, hierin völlig abweichend von der jüd. Ansicht, seine Religion als die allgemeine Weltreligion aufzustellen beabsichtigte, ferner selbst über die frühern Zeiten den Stab brach, sie جَهْلِيَّة nennend, indem er seine Glaubensansicht als schon zu den frühsten Zeiten durch Gottesgesandte bekannt gemacht und durch ihn bloss wieder erneuert und klarer und überzeugender dargestellt angab: so musste ihm der Zustand ausser dieser Religion als ein sündiger erscheinen und die durch ihn sowohl als auch früher durch Andre ertheilten Offenbarungen als Erlösung aus einem lasterhaften Leben, dem nur Strafe folgen könne, und daher nennt er auch die Offenbarung — sowie an manchen Orten رَحْمَة, Erbarmung — Furkaan, seine III, 2. XXV, Ueberschrift. 1., die mosaische II, 50. XXI, 49.

Auf diese Weise ordnen sich alle Stellen s
gut der einen Grundbedeutung unter, und n
hat nicht nöthig an eine jede eine andre, bloss er
thene hinzusetzen.

مَاعُونٌ, מָעוֹ Zuflucht. So scheint mir d
ses, ein sehr ausländisches Gepräge an sich tı
gende, von den arab. Auslegern auf die verschi
denste Weise erklärte und nach deren Vorgan
von Golius in die verschiedensten Bedeutunge
gezwängte Wort Kor. CVII, 7 zu nehmen: »si
verweigern die Zuflucht« geben keinem Hülfesı
chenden ein Obdach. Später scheint man diese
Wort als von عَانَ (aber gewiss nicht von مَعَنَ, wo
runter es Golius aufführt) abgeleitet betrachtet und
ihm daher überhaupt die Bed. Unterstützung,
Almosen beigelegt zu haben.

مَثَانِي, מִשְׁנָה, Wiederholung. Auch über die-
ses Wort ist viel gerathen worden, aber auch weil
man es bloss im Arabischen betrachtete, ohne auf
seine Quelle zurückzugehn. — Als sich nämlich
neben dem in der heiligen Schrift Enthaltnen noch
audre Lehren ausbildeten, nämlich: die der Ueber-
lieferung (vgl. unter أَخْبَارٌ), so ward das ganze Ge-
setz in zwei Theile getheilt, in תּוֹרָה שֶׁבִּכְתָב, schrift-
liche Lehre (Bibel) und תּוֹרָה שֶׁבְּעַל פֶּה, mündliche
Lehre (Tradition), die Beschäftigung mit jener hiess
קְרָא lesen, die mit dieser שְׁנָה sagen, verwandt mit
dem dichterischen תְּנָה und dem syrischen ܬܢܐ sowie

es in der chaldaisirenden Gemara wirklich heisst, *eig.* wohl nachsagen, dem Lehrer nachsprechen, die Worte des Lehrers wiederholen, sowie auch תְּנָה wohl vorzüglich von Choralgesängen gebraucht wird, in denen das Chor dem Chorführer einzelne Verse nachspricht. Eine solche mündliche (nachgesprochene) Lehre nun wurde daher מִשְׁנָה genannt und so auch die Gesammtheit dieser Lehren, die ganze Ueberlieferung, und als sie später niedergeschrieben ward, erhielt auch das Buch diesen Namen. Nun aber schlich sich hier der etymologische Irrthum ein, leitete dieses Wort von שָׁנָה in seiner ächthebräischen Bed. wiederholen ab und deutete es » Wiederholung der schriftlichen Lehre (מִשְׁנֵה תוֹרָה). « Die Falschheit dieser Erklärung zeigt sich zwar sowohl durch den Gebrauch des Wortes als durch seine Abbiegung (משנַת im st. constr. nicht מִשְׁנֵה), dennoch scheint sie sowohl bei den röm. Juden Eingang gefunden zu haben, woher man in den Novellen Justinians dazu kam, die Mischnah *δευτέρωσις* zu nennen, als auch bei den arab. Juden, woher unser Wort مَثَانِي. Mohammed sein Buch an die Stelle der ganzen jüd. Lehre setzend, nannte dieses sowohl قُرْآن מִקְרָא als auch مَثَانِي XV, 87. XXXIX, 24.*)

*) Die arab. Erklärer zu XV, 87 weichen in der Erklärung unsers Wortes sehr von einander ab, unter ihnen findet sich doch aber auch die uns richtig

ملكوت מַלְכוּת, Regierung, wird bloss von d
göttlichen Lenkung gebraucht, sowie es auch b
den Rabbinen contstant in מַלְכוּת שָׁמַיִם, ἡ βασιλε
τῶν οὐρανῶν, vorkommt. Koran VI, 75. VII, 18
XXIII, 90. XXXVI, 83. Irregeleitet sowohl durc
diesen engeu Gebrauch als auch vorzüglich durc
falsche etymologische Beziehung auf das einem gan
andern Stamme angehörige مَلَاكٌ o. مَلَكٌ (מַלְאָךְ
das im Arab. bloss die Bedeutung Bote Gottes
Engel hat, bezog man es später auf ein Geister-

---

scheinende Meinung, so bei Elpherar: وقال الطاوس القران كله مثاني „Tavus sagt, der ganze Koran wird Metsani genannt“, wo dann auch zugleich auf die andre, von uns angeführte Stelle hingewiesen wird. Das dort dabei stehende سَبْعًا scheint mir entweder so zu erklären, dass diese Sure wirklich die siebente war, indem sich bloss dann bei der spätern Anordnung die Zahl veränderte, sowie man fast mit Gewissheit behaupten dürfte, dass die zweite Sure später als die auf sie folgenden sind, oder سبع steht in der Bed. v. سُبْع und سُبَيْع „der siebente Theil“, indem die 15 Suren ungefähr den siebenten Theil des ganzen Korans ausmachen. Bei der letztern Stelle lässt es Elpherar ganz aus, was nicht genügend damit erklärt ist, dass er sich auf die Erklärung zur frühern Stelle verlässt, weil ja auch die nicht erklärten Stellen in den arab. Commentaren ganz hingeschrieben werden, und das Wort daher an dieser Stelle in seinem Texte gefehlt zu haben scheint.

reich; vgl. عالم الملكوت in dem von Hrn. Prof. Freytag bald zu vollendenden Buche Fakihat Elcholafa 85, 3,

Diese vierzehn, offenbar aus dem spätern Hebraismus (Rabbinismus) aufgenommenen Wörter zeigen auch, wie sehr wichtige religiöse Begriffe aus dem Judenthume in den Islam gewandert sind; die Idee der göttlichen Lenkung, سَكِينَةٌ, مَلَكُوتٌ, der Offenbarung, فُرْقَانٌ, مَثَانِى, der Vergeltung nach dem Tode, جَنَّاتُ عَدْنٍ und جَهَنَّمُ, neben solchen, die als dem Judenthume eigen angeführt werden.

Zweites Stück.

Aus dem Judenthume aufgenommene Ansichten.

Während wir uns im vorigen Stücke begnügten, bloss durch das jüdische Gepräge des Wortes die Aufnahme des Begriffes aus dem Judenthume aufzuweisen, und es hiemit auch genügend aufwiesen: so bedarf es nun, wo uns dieses Kennzeichen verlässt, eines neuen Prüfsteines. Es bedarf theils einer ausführlichern Nachweisung, dass diese einzelne Idee im Judenthume begründet sei, theils ist für die grössere Sicherstellung, dass sie gerade aus dem Judenthume entlehnt sei, noch eine andre Nachweisung nöthig, dass sie nämlich innig mit dem Geiste des Judenthums in Verbindung stehe, dass sie, von diesem losgetrennt, ganz an Gewicht und Gültigkeit verliere, dass sie bloss als Zweig eines dickern Stammes in demselben sich zeige. Ferner lässt sich dieser Beweisführung noch zuweilen hinzufügen der im Korane selbst angeführte Widerspruch, den dieses fremde Pfropfreis von Seiten der heidnischen Araber und der Christen erfahren. Um die verschiedenartigsten Ansichten hier nach einer gewissen Ordnung

aufzählen zu können, theilen wir sie wiederum in solche, die sich aufs Glauben (dogmatische), in solche, die sich aufs Handeln (sittliche und gesetzliche) und in solche, die sich auf die Auffassung des Lebens beziehn.

A. Glaubensansichten.

Wir müssen uns hier zuerst eine enge Gränze ziehen, um nicht ins Unendliche auszuschweifen u. den ganzen Koran auszuziehn, und dann auch um nicht in ein andres Gebiet, den Versuch, eine Theologie des Korans aufzustellen, was neulich mit ziemlichem Glücke in der Tübingischen Zeitschrift für evang. Theol. 1831, 3tes Heft begonnen wurde, überzustreifen. Ferner sind allgemeine Glaubenspunkte so sehr ein Eigenthum des ganzen Menschengeschlechts, dass man sich wohl hüten muss, hier bei Uebereinstimmungen auch sogleich von Entlehnung zu sprechen Andre Ansichten sind auf der andern Seite wieder so ganz durchgeführt und auch so allgemein bekannt, dass eine genaure Nachweisung durchaus überflüssig wäre, und deren kurze Anführung hinlänglich genügt. Von dieser Art ist z. B. die Idee der Einheit Gottes, die sowohl Fundamentallehre des Judenthums als des Islams ist und auch bei jenem und bloss bei ihm auch zur Zeit der Entstehung des Islams war, so dass die Aufnahme derselben aus dem Juden-

thume an und für sich klar ist, ohne hier unı prunkende Gelehrsamkeit auskramen zu müs: Die Idee von einer künftigen Belohnung und strafung ist allen Religionen gemein, nur ist Art und Weise, wie sie zu denken sey und S finde, verschieden uud daher auch in unsrer V gleichuug zu berücksichtigen. Ueberhaupt s Hauptglaubenspunkte von dem Judenthume aus aı dem Christenthume zu Theile geworden und nur eigenthümliche Gestaltung, die sie in beiden an nommen und die sich hier im Korane wiederfind macht sie entweder als Sprössling des einen oder andern kennbar, und desshalb muss auf diese un vorzügliches Augenmerk gehn. — Dieses Alles n zur Entkräftun des Einwurfs, dass in der folg den Auseinandersetzung man von den Hauptd men weniger gewahr werde, da eben die Aufzä lung dieser unserm Zwecke fremd ist.

Einer jeden positiven Religion, die ein wi sames Eingreifen der Gottheit voraussetzen mus Anfangspunkt ist die Schöpfung und diese nim Mohammed ganz biblisch an, dass Gott in sec Tagen Himmel und Erde und was darin ist, e schaffen habe, (vgl. z. B. X, 3. XI, 9. L, 3 LVII, 4); obgleich er an einer Stelle etwas al weichend die Erde in zwei Tagen, ihre Berg sowie die aus ihr spressenden Nharungsmittel i vier Tagen und die Himmel mit ihrer Eintheilun in wieder zwei Tagen entstehn lässt (XLI, 8 – 11) Jedoch ist diese Stelle weiter nichts als ei

dichterischer Anflug, zeigt freilich wieder, wie wenig er von der Bibel wusste, indem ihm weiter Nichts mitgetheilt worden als überhaupt, dass die Schöpfung in sechs Tagen vollbracht worden sei, ohne dass er im Einzelnen die Werke der Schöpfungtage gekannt hätte. — Dass er den siebenten Tag سَبْتٌ nennt, seine Feier aber nicht anerkennt, ist schon im ersten Stücke (S. 54.) bemerkt; es bleibt hier noch hinzuzufügen, dass auf die jüd. Ansicht, Gott habe am siebenten Tage geruht, was von Mohammed als ein wirkliches Ausruhen von einer schweren Arbeit wegen Müdigkeit aufgefasst wird, angespielt und sie zugleich abgewiesen zu sein scheint L, 37, wo, nachdem gesagt ist, Gott habe Alles in sechs Tagen erschaffen, hinzugefügt wird: »und es hat uns keine Müdigkeit ergriffen«, wozu Dschelaal Eddin (bei Maraccius): نزل ردّا على اليهود فى قولهم ان الله استراح يوم السبت وانتفاء التعب عنه »Dies wurde offenbart, als Antwort den Juden, die da sagten: Gott hat ausgeruht am Sabbathe; desshalb wird die Müdigkeit von ihm entfernet«, was ungefähr ebenso bei Elpherar, doch nicht so deutlich, sich findet. — Die Anzahl der Himmel, die als mehre schon durch den bibl. Ausdruck שְׁמֵי שָׁמַיִם bezeichnet wurden, wurde ihm aber wohl von den Juden überliefert, und ihre Ansicht von sieben Himmeln, welche durch die verschiednen Namen, die vom Himmel angegeben sind, herrührt, gieng auch auf ihn über. (Chagiga 9, 2) שִׁבְעָה רְקִיעִין הֵן וִילוֹן רָקִיעַ שְׁחָקִים זְבוּל מָעוֹן

מָכוֹן עֲרָבוֹת » es giebt sieben Himmel «, deren ein
Namen dann angeführt werden und welche al
der Schrift sich finden ausser dem ersten aus
lat. velum entlehnten וִילוֹן, der aber für ihn bei
Talmudisten, die den Himmel gleichsam als den
hang, der vor Gottes Herrlichkeit gezogen sei,
trachteten, ein sehr gewichtiger Namen ist (ganz ebe
Midrasch zu den Psalmen am Ende des 11ten
Hiemit vgl. man z. B. Koran II, 27. XVII, 46.
XLI, 11. LXV, 12. LXVII, 3. LXXI, 14, wo er
سَبْعَ السَّمٰوَاتِ oder السَّمٰوَاتِ السَّبْعِ nennt, einmal شِدَادٍ
sieben Festen, LXXVIII, 12 und endlich auch طَرَائِقَ
sieben Wege, XXIII, 17, sowie sich der Talmud z
weilen ausdrückt שְׁבִילֵי דְרָקִיעַ. — Während der Sch
pfung aber كَانَ عَرْشُهُ عَلَى ٱلْمَاءِ » war sein Thron au
dem Wasser « (XI, 9), vgl. I M. I, 2, wozu Raschi
כִּסֵּא כָבוֹד עוֹמֵד בָּאֲוִיר וּמְרַחֵף עַל פְּנֵי הַמַּיִם בְּרוּחַ פִּיו שֶׁל הַקָּדוֹשׁ
בָּרוּךְ הוּא » der herrliche Thron « (ٱلْعَرْشُ ٱلْعَظِيمُ, XXIII
88. XXVII, 26. ا. ٱلْكَرِيمُ, XXIII, 117. ا. ٱلْمَجِيدُ, LXXXV
15) stand in der Luft und schwebte über dem Wasser durch den Befehl Gottes «, was noch etwas deutlicher von Elpherar ausgesprochen wird: كان ذلك الماء على متن الريح » und dieses Wasser war in der Mitte der Luft «.

Ein zweiter Angelpunkt eines jeden Offenbarungglaubens ist die Vergeltung nach dem Tode, denn indem durch die Thatsache der Schöpfung

die Allmacht Gottes dargethan wird, so muss durch jene sein Wille, dass die offenbarten Gesetze auch erfüllt werden sollen, kund gethan werden. Nun hat sich im Judenthume Dieses zu der Oertlichkeit von Paradies und Hölle ausgebildet, und beide Begriffe sind, wie schon im ersten Stücke (S. 47 ff) gezeigt worden, inden Islam übergegangen. Diese Oertlichkeit, wenn sie anfangs bloss Symbol war, bloss Verkörperlichung der geistigen Idee, wurde später starr, und es ergieng ihr wie einem jeden Symbole, sie wurde für die Sache selbst genommen, die Orte wurden genauer bezeichnet. So heisst es: עוֹלָם אֶחָד מִשִּׁשִּׁים בְּגַן גַּן אֶחָד מִשִּׁשִּׁים בְּעֵדֶן »die Welt ist der sechzigste Theil des Gartens, der Garten der sechzigste Theil des Eden« (Taanith 10, vgl. auch Pesachim 94). Mohammed weiss ein Aehnliches zu sagen: عَرْضُهَا ٱلسَّمٰوَاتُ وَٱلْأَرْضُ »seine (des Gartens) Breite ist Himmel und Erde« III, 172.

Sowie aber überhaupt die Furcht weitgestreckter hervortritt als die Hoffnung, da auch für ein Gemüth, das der rein religiöse Sinn nicht zum frommen Handlen antreibt, die Furcht vor grausenhafter Verdammniss weit wirksamer ist als die Hoffnung einer ewigen Seligkeit: so erfreut sich auch die Hölle einer weit ausführlichern und ins Einzelne gehendern Beschreibung. So werden sieben Höllen, die auch zugleich als Stufen der Bestrafung gelten, gedacht, welche sich wieder aus den sieben verschiednen Namen gebildet

haben, die im Talmud (Erubin 19, 1) so
geführt werden: אבדון ובאר שחת ובור שאון וטיט היון
וצלמות וארץ תחתית welche Namen ausser dem
ten, ארץ תחתית, unterirdisches Reich, der aber of
bar wegen des Uebergewichtes der von den
mern überkommenen Zeitbegriffe aufgenommen v
den musste, biblisch sind. Diese bildeten sich nun s
ter zu sieben Höllen aus, sowie im Midrasch zu
Psalmen am Ende des 11ten ה בתי דירות לרשעים בגיהנם
» sieben Wohnungen sind den Frevlern in der Höl
wo dann die obengenannten Bezeichnungen mit eini
Abweichung angeführt werden; so heisst es au
durch den siebenmaligen überflüssigen Ausruf
Wortes בני (2 S. 19, 1 und 5) habe David den Ab
lom aus den שבעה מדורי גיהנם » sieben Wohnungen d
Hölle «, heraufgebracht (Sota 10); עה פתחין אנון לגיהנם
» die Hölle hat sieben Pforten « (Sohar II, S. 15
Mohammed bleibt nicht zurück. سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِكُلِّ بَابٍ

مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ » sie (die Hölle) hat sieben Pforte
einer jeden von ihnen ist ein bestimmter Antheil z
erkannt « (XV, 44). — An dem Eingange der Höl
befindet sich ein Baum; תי תמרות יש בגי בן הנם ועלה
עשן מבינותם וזו היא פתחה של גיהנם » zwei Dattelpalme
giebt es im Thale Ben Hinnom, zwischen welche
Rauch hervorgeht, und dies ist der Eingang der Hölle
(Sukkhah 32); Mohammed aber kennt einen Höllen
baum, der den Frevlern als Speise dient, شَجَرَةُ الزَّقُّومِ
benannt, von dem er ungemein viel zu erzählen weis

XXXVII, 60 ff. XLIV, 43 ff. Bei einer so bestimmt ausgeprägten Individualität war der Schritt bis zu einer Personification, die bei den Rabbinen mit שַׂר שֶׁל גֵּיהִנֹּם »Höllenfürst«, im Korane aber schlechtweg auch mit جَهَنَّمُ ausgedrückt wird, nicht fern. So heisst es in einem dem R. Akiba untergeschobnen Buche Othioth Derabbi Akiba, 8, 1. מִנַּיִן שֶׁשָּׂרָהּ שֶׁל גֵּיהִנֹּם אוֹמֵר בְּכָל יוֹם וָיוֹם תֵּן לִי מַאֲכָל כְּדֵי סִפּוּק שֶׁנֶּאֱמַר לָכֵן הִרְחִיבָה שְּׁאוֹל נַפְשָׁהּ וּפָעֲרָה פִיהָ לִבְלִי חֹק וְיָרַד הֲדָרָהּ וַהֲמוֹנָהּ וּשְׁאוֹנָהּ וְעָלֵז בָּהּ »Dass der Höllenfürst täglich sagt: gieb mir Speise zur Genüge! geht aus Jes. 5, 14 hervor.« Ganz ähnlich Mohammed: يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ »Einst werden wir zur Hölle sagen: bist Du gefüllt? sie aber sagt: ist noch Zuschuss da?« (Kor. L, 29).

Indem nun so die Begriffe von Paradies und Hölle immer bestimmter ausgeprägt wurden und sie nicht mehr bloss allgemeine Namen für Belohnung und Bestrafung waren, musste auch für solche, denen vermöge ihrer Handlungweise weder der eine noch der andre Ort angewiesen werden konnte, ein dritter ansgemittelt werden und dieser fand sich leicht. Während nämlich die צַדִּיקִים, Frommen, im Paradiese, die רְשָׁעִים, Frevler, in der Hölle ihren Sitz hatten, so waren die בֵּינוֹנִים, die zwischen jenen Beiden in der Mitte Stehenden, auch im Zwischenraume zwischen Paradies und Hölle, von welchen es heisst im Midrasch zu Pred. 7, 14: כַּמָּה רֶוַח בֵּינֵיהֶם רַבִּי יוֹחָנָן אָמַר כֹּתֶל רַבִּי אַחָא אָמַר טֶפַח וְרַבָּנָן אָמְרֵי שְׁתֵּיהֶן שָׁווֹת כְּדֵי שֶׁיִּהְיוּ מְצִיצוֹת מִזּוֹ לְזוֹ

»wieviel Zwischenraum ist zwischen Beiden (Paradies und Hölle)? R. Jochanan sagt: eine Wand, R Acha: eine Spanne, die übrigen Lehrer aber halten dafür, beide seien gerade neben einander, damit man von dem einen Orte in den andern sehn könne.« Die bloss hier angedeutete Idee wird recht dichterisch in dem Koran ausgeführt VII, 44: وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى ٱلْأَعْرَافِ رِجَالٌ »zwischen ihnen ist ein Vorhang und auf der Zwischenmauer sind Leute *), diese rufen den Bewohnern des Paradieses zu; Friede sei

---

*) Hiezu Elpherar: هم قوم استوت حسناتهم وسياتهم وقصرت بهم سياتهم عن الجنة وتجاوزت بهم حسناتهم عن النار فوقفوا هناك حتى يقيض الله فيهم مايشاء „diese sind diejenigen, deren gute und schlechte Handlungen gleich sind, so dass diese sie des Paradieses unfähig machen, jene sie vor der Hölle bewahren; desshalb bleiben sie hier stehen, bis Gott über sie nach seinem Willen bestimmt,“ und später, wo er unsre Erklärung des V. 45 in einer langen Ueberlieferungreihe anführt: ومن استوت حسناته وسياته كان من اصحاب الاعراف فوقفوا على الصراط ثم عرفوا اهل الجنة واهل النار فاذا راوا اهل الجنة نادوا سلام عليكم واذا صرفوا ابصارهم الى اصحاب النار . . . : „Die, deren gute und schlechte Handlungen gleich sind, sind Zwischenmänner und stehn auf dem Wege. Da werden sie die Besitzer des Paradieses und die der Hölle gewahr; sehn sie nun die Bewohner des Paradieses, so rufen sie; Friede über euch!, wenden sie aber ihre Blicke zu den Besitzern der Hölle u. s. w.

über Euch:, können aber ungeachtet ihres Wunsches nicht zu ihnen gelangen. (45) Wenden sie (die Zwischenmänner, nicht wie Wahl und A.) sich aber auf die andre Seite zu den Höllebewohnern, so freuen sie sich, nicht bei ihnen zu sein, (46 und 47) und zeigen ihnen das Thörigte ihres irdischen Wandels und Hoffens.« Interessant ist eine Vergleichung dieser Ansicht über die dreifach verschiedne Behandlung der Verstorbnen mit der sehr ähnlichen platonischen im Phädon, cap. 62, p. 112 und 113.

Sowohl die Köstlichkeit des ewigen Lebens als das Bild, unter dem die Schwierigkeit, dessen theilhaft zu werden, ausgedrückt wird, ist dem Korane mit dem Judenthume gemein. יָפָה שָׁעָה אַחַת שֶׁל קוֹרַת רוּחַ בָּעוֹלָם הַבָּא מִכָּל חַיֵּי הָעוֹלָם הַזֶּה » eine Stunde der Wonne in jener Welt ist besser als alles Leben in dieser Welt« (Mischnah Aboth IV, 17) und hiemit verglichen Kor. IX, 38. XIII, 26: وَمَا الْحَيَوةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ » und was ist dieses Leben im Vergleiche zu jenem anders als vorübergehende Ergötzlichkeit?«. Für letzteres dient die Vergleichung des rabbinischen Bildes כְּמָא דְּמַעֲיֵל פִּילָא בְּקַפָּא דְּמַחְטָא » wie ein Elephant in ein Nadelöhr eingeht« mit der Stelle VII, 38: حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ » bis das Kameel in ein Nadelöhr eingeht«, welches letztere freilich eher aus dem Christenthume (Math. 19, 24. Marc. 10, 25. Luc. 18. 24) entlehnt zu sein scheint, theils wegen der grössern Uebereinstimmung, indem in den Evangelien auch das Kameel zum Bilde gebraucht wird, theils wegen des häu-

figern Vorkommens in denselben, hier aber doch angeführt zu werden verdient, weil eben durch den talm. Ausdruck der Zweifel, ob in den Evangelien κάμιλος o. κάμηλος in dessen Bedeutung zu nehmen, ebenso im Korane لْجُمَّلُ zu lesen und mit dickem Schiffstau zu übersetzen sei, völlig gehoben wird.

Bei dem reinen Begriffe der Unsterblichkeit, dass nämlich das Leben der Seele niemals aufhört, bedarf es natürlich keiner bestimmten Zeitangabe, wann die Vergeltung Statt finden solle, und so stellt es sich auch in vielen, ja den meisten talmudischen Stellen dar, dass ein עוֹלָם הַבָּא, eine künftige Welt sei, in welcher alles Irdische abgestreift ist und die frommen Seelen נֶהֱנִין מִזִּיו הַשְּׁכִינָה den Glanz der göttlichen Gegenwart geniessen, und auch von dieser Ansicht finden sich Anklänge im Korane; so heisst eine Seele LXXV, 23 إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ »ihren Herrn anblickend«, an einem andern Orte (LXXXIX, 27 ff ist der Zustand einer völlig ruhigen Seele (مُطْمَئِنَّةٌ) schön beschrieben. Jedoch war diese geistige Ansicht nicht ganz durchgedrungen, vielmehr fand sich neben dem reinen Begriffe eines (geistigen) Fortlebens der (körperlich) Gestorbnen *) auch noch der der

*) So z. B. der rabb. Satz: צַדִּיקִים אֲפִלּוּ בְּמִיתָתָם קְרוּיִם חַיִּים „die Frommen heissen auch in ihrem Tode Lebendige“; auch der Koran (II, 149. III, 163) gebietet die im heiligen Kriege Gefallenen nicht أَمْوَاتٌ Todte sondern أَحْيَاءٌ Lebendige zu nennen.

תְּחִיַּת הַמֵּתִים, der Belebung der Todten, so dass also der Mensch, so lange sein todter Zustand fortdauert, keine Vergeltung erhalten kann, und die Zeit der Belebung also die Gerichtszeit, der יוֹם הַדִּין, war. Daher sind diese beiden, an und für sich betrachtet, verschiednen Begriffe der Auferstehung und des Gerichtstages sowohl im Judenthume als vorzüglich im Islame (vgl. z. B. XXVI, 87 und 88) streng verbunden. Im Iudenthume ist eine dritte Periode, die Herankunft eines Messias, auch nicht leicht von diesen zwei frühern zu sondern. — Natürlich musste also diese Zeit, die zwei so wichtige Begebenheiten hervorbringen sollte, Auferstehung und Weltgericht, durch furchtbare Erscheinungen sich ankündigen. Im Judenthume nun finden sich solche Aussprüche bloss von der dritten, mit den beiden andern zusammenfliessenden am meisten irdischen Periode des Messias; im Islame hingegen ist Alles dem jüngsten Tage beigelegt. Der mit dem Talmud ähnlichste Ausspruch ist der in der Sura 41 un 141, dass uämlich die Wissenschaft schwinde, Unwissenheit wurzle, Weintrinken und Buhlerei zunehme. Hiemit vgl. man die Stelle Sanhedrin 97: דּוֹר שֶׁבֶּן דָּוִד בָּא תַּלְמִידֵי חֲכָמִים מִתְמַעֲטִים בֵּית הַוַּעַד יִהְיֶה לִזְנוּת »die Zeit in welcher David's Sohn kömmt, nehmen die Gelehrten ab, der Ort gelehrter Zusammenkünfte dient zum Buhlen.« Die Beschreibungen im Korane selbst beziehn sich mehr auf ihn selbst und erinnern an viele Stellen der heil. Schrift, wo auch von künftigen Tagen gsredet wird, da die Welt sich vor Gott beugen wird, die Himmel werden

zusammengerollt XXI, 104. XXXIX 67) גלו׳ כַּסֵּפֶר הַשָּׁמַיִם Jes. 34, 4., gehn im Rauch auf, XLIV, 9 ff., alle Städte gehn unter, XVII, 60, trunken werden die Menschen sein und doch nicht trunken XXII, 2, vgl. שִׁכֻּרַת וְלֹא מִיָּיִן vgl. ferner XXVII, 89 ff. XXXIX, 67 ff. LXIX, 13 ff. Noch ein sehr bestimmtes Zeichen das in seiner Dunkelheit schon die Bibel berührt, und im Talmud, vorzüglich aber in spätere Schriften eine ausserordentliche Ausbildung erlangt hat, die Schlacht mit Gog, Fürsten von Magog, als Zeichen der Herankunft eines Messias, Ezech. 38 und 39, wofür aber bei den Rabbinen Gog und Magog als zwei Fürsten genannt werden —, dieses hat auch im Korane Wurzel geschlagen und zwar in seiner rabbinischen Gestalt als يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ, XXI, 96, deren auch schon als Bewohner der Endländer der Erde XVIII, 93 gedacht wird.

Auch bei der Dnrchführung des Einzelnen finden sich in der Vergeltungansicht sehr viele Aehnlichkeiten, die sich, vormöge der Einheit der jüdischen Ansicht und ihrer Ableitung aus Stellen der Schrift, als Entlehnungen aus dem Judenthume kund geben. So sollen nach dem Talmud die Glieder des Menschen selbst wider ihn zeugen: אַף אֵיבָרָיו שֶׁל אָדָם מְעִידִים בּוֹ שֶׁנֶּ׳ וְאַתֶּם עֵדַי נְאֻם ה »Auch des Menschen Glieder zeugen wider ihn, denn so heisst es (Jes. 43, 12) ihr selbst seid meine Zeugen spricht der Herr« (Chagiga 16. Thaanith 11). Vergleiche hiemit Kor. XXIV 24; يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَرْجُلُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

»Am Tage da wider sie zeugen ihre Zungen, Füsse und Hände das, was sie gethan«; so auch XXXVI, 65 und XLI, 19. — Der Gerichtstag erhält auch hiedurch ein grösseres Gewicht, dass nicht bloss einzelne Menschen und Völker an ihm erscheinen, sondern auch die von den Völkern als Götter verehrten Wesen, die nun mit ihre Strafe erhalten. אֵין לְךָ כל אֻמָּה וְאֻמָּה שֶׁחִיא לוֹקָה שֶׁאֵין אֱלֹהֶיהָ לוֹקִין עִמָּהּ שֶׁנֶּ׳ וּבְכָל אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֶעֱשֶׂה שְׁפָטִים »So oft ein Volk (wegen Götzendienstes) seine Strafe erhält, so werden auch die von ihm als Götter verehrten Wesen bestraft, denn so heisst es (2 M. 12, 12): gegen die Götter Egyptens werde ich Strafgerichte üben«. (Sukkah 29). Dass nun dieser allgemeine Satz auch seine Anwendung auf die Strafen des jüngsten Tages leidet, ist zwar nicht ausdrücklich gesagt, ist aber sehr annehmbar. Mohammed drücht sich hierüber deutlicher aus: إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللّٰهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ »Ihr und was ihr neben Gott verehret, ist Antheil der Hölle« XXI, 98.

Dass aber überhaupt die Vergeltung gänzlich dem Zustande nach dem Tode überlassen bleibe, und im Gegentheile das einzelne Verdienst, das ein Frevler sich erworben habe, auf dieser Welt belohnt werde, damit hierdurch dem richterlichen Gange in jener Welt kein Hinderniss in den Weg gelegt werde, so auch umgekehrt bei den Frommen, eine Ansicht die vorzüglich den Lauf der Schicksale auf der Erde, die so oft wider Verdienstlichkeit und Schlechtigkeit der Menschen auszufallen scheinen, erklären sollte —

diese ist mit dem Judenthume wie mit dem Isl[a]
eng verwebt. צדיקים נמשלים בעולם הזה לאילן שכלו
במקום טהרה ונופו נוטה למקום טמאה נקצץ נופו נמצא כלו
במקום טהור כך הקב"ה מביא יסורים על צדיקים בעה"ז כדי
[י]רשו העולם הבא שנ' והיה ראשיתך מצער ואחריתך ישגא מאד
[...]זה רשעים דומים בעה"ז לאילן שכלו עומד במקום טמאה ונופו
[...]ה למקום טהרה נקצץ נופו כלו עומד במקום טמאה כך הקב"ה
[מ]שפיע להם טובה בעה"ז כדי לטרדן ולהורישן למדרגה התחתונה
של גיהנם שנ' יש דרך ישר לפני איש ואחריתה דרכי מות « Wo[...]
sind die Frommen auf dieser Welt vergleichba[r]
Einem Baume, der ganz auf reinem Orte steht, nu[r]
neigt sich ein Zweig zu einem unreinen hin, i[st]
dieser abgeschnitten, so steht er ganz rein da: s[o]
schickt auch Gott den Frommen Schmerzen zu
auf dieser Welt, damit sie die künftige in Besitz
nehmen, sowie es heisst: Dein Anfang wird klein
sein, doch dein Ende sehr gross (Hiob 8, 7), die
Frevler gleichen einem Baume, der ganz auf unreinem Orte steht, nur neigt ein Zweig sich nach
einem reinen zu, wird der Zweig abgeschnitten so
steht er ganz unrein da: so lässt es Gott den Frevlern
wohlergehn, um sie in die unterste Stufe der Hölle
zu versenken, wie es heisst: mancher Weh ist vor
dem Manne gut, doch hinten ist er Todespfad (Spw.
14, 9 « Kidduschin 40, 2, vgl. Derech Erez. Sufta
Ende des 2ten Cap. Aboth des R. Nathan Ende
des 9ten Cap. Erubin 26, 2 die Targumim und Erklärer zu 5 M. 7, 10.) Dieselbe Ansicht spricht
Mohammed an vielen Stellen aus, nur dass er sich

auf den letzten Theil, der sich auf das Glück der Frevler bezieht, beschränkte, theils weil er selbst viel zu sinnlich dachte, als dass er sich wahres Glück eines Frommen denken konnte ohne irdische Güter, theils weil dadurch seine Lehre bei seinen auf einer sehr niedrigen Stufe stehenden Zeitgenossen an Annehmbarkeit verloren hätte. So III, 172: اِنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ لِيَزْدَادُوا اِثْمًا »wir gaben ihnen bloss desshalb Fülle an Gütern, damit sie an Schuld zunehmen« so auch IX, 55. 86*) XXXI, 23. — Doch findet sich wohl auch die zweite Ansicht zuweilen bei den Arabern, so z. B. bei Elpherar zu XII, 24: وقيل انهم ابتلاهم بالذنوب لينفرد بالطهارة والعزة يوم القيامة على انكسار المعصية »Man sagt, dass die Frommen desshalb mit Strafen versucht würden, damit der Tag der Auferstehung ganz in Klarheit und Kraft da sey, indem die Widerspenstigkeit schon gesühnt ist«

---

*) An beiden Stellen sind offenbar die Worte: فِى الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا mit اَوْلَادُهُمْ und nicht mit dem unmittelbar Vorhergehenden zu verbinden; so auch Elpherar zu IX, 55: قال المجاهد وقتادة فى الاية تقديم وتاخير تقديرها ولا تعجبك اموالهم ولا اولادهم فى الحيوة الدنيا انما يريد الله ليعذبهم بها فى الاخرة „Modschahid und Kethada sagen, es sei in diesem V. eine Versetzung indem es heissen soll: möge Dich nicht in Erstaunen setzen ihre Güter und nicht ihre Kinder in dieser Welt, denn Gott will hierdurch sie nur strafen in jener.

Eine nähere Angabe der Zeit des Gerichtstages vermied er natürlich, so sehr er auch gedrängt wurde, sich entschuldigend wiederum mit dem jüd. Satze, bei Gott seien tausend Jahre einem Tage gleich (Ps. 90, 4), was seines dichterischen Schmuckes entkleidet von den Rabbinen in seiner Nacktheit angenommen wurde; vgl. z. B. Sanhed. 96, 2 und den gegen diese Auffassung polemisirenden Ben Esra in der Vorrede zu seinem Commentare über den Pentateuch. إِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ »denn ein Tag bei deinem Herrn ist gleich 1000 Jahren von dem, was Ihr zählet« XXII, 46, welche Zeitbestimmung ähnlich vorkömmt XXXII, 4.

Wie nun schon oben gezeigt worden, bildete sich neben und mit der Feststellung eines Gerichtstages auch die Ansicht von Belebung der Todten, Auferstehung aus, und um so eher, da sie an Ausdrücken der Schrift eine Stütze fand, wie z. B. das von Ezechiel 37, 13. ausgesprochene בְּפִתְחִי אֶת קִבְרוֹתֵיכֶם (بُعْثِرَ مَا فِي ٱلْقُبُورِ, Kor. C. 9) und andere zum Theile auf die bildliche Wiederbelebung des todten Israellandes zu beziehende Stellen, und von ihr nun heisst es, dass sie eine solche Grundlehre des jüd. Glaubens sey, dass die Aussage, sie gehöre nicht zum Gesetze, den Ausschluss vom ewigen Leben nach sich ziehe (Mischna Sanhedrin X, 1). Auch der Koran ist nun fast ganz neben der Gotteseinheitlehre auf sie gegründet, und es giebt wohl keine Seite in ihm, in der sie nicht erwähnt ist. Hier

also eine Nachweisung unternehmen, wäre eben so leicht als unnütz und am Ende noch sogar unserm Zwecke nicht förderlich, da auch das Christenthum diese Ansicht aus dem Judenthume überkommen hat, wie die Bemühung Jesus in Widerlegung der Sadducäer beweiset. Nur ein Punkt verdient besondre Erwähnung, weil er theils eine aus dem Judenthume entlehnte Einzelheit enthält, theils den niedern Zustand der Reflexion in jener Zeit beurkundet. Sobald nämlich nicht mehr von einer blossen Seelenfortdauer die Rede ist, sondern auch die Wiedererstehung des Körpers angenommen, die Seele ohne ihren Körper nicht aber als dieselbe Person betrachtet wird, so muss dem gewöhnlichen Verstande natürlich sogleich die Frage kommen, wie denn dieser Körper, den man verwesen gesehn, wieder erstehn könne, so dass dieselbe Persönlichkeit wieder zum Vorscheine komme. Weder die Seele noch der Körper ist die Person, sondern ihre Verbindung; nun ist ein Theil ihrer Verbindung aufgelösst, es kann freilich ein andrer Körper dieser Seele beigegeben werden, dadurch kömmt aber nicht der früher Verstorbene wieder, sondern ein neuer Mensch, eine andre Persönlichkeit ein andres Bewusstsein tritt ins Daseyn. Diese Frage, dunkel geahnet, drängt sich sogleich auf und kann blos abgewiesen werden durch die Nachweisung, dass wohl dieselbe Persönlichkeit wieder hervortreten könne. Statt dessen begnügt sich Mohammed mit dem auch zuweilen im Talmud gebrauchtne Gleichnisse von der Verjüngung der vertrock-

neten Erde durch befruchtenden Regen. Freilich konnte er damit auch den gemeinen Menschenverstand nicht zum Schweigen bringen, so dass er an vielen Stellen darauf zurückzukommen genöthigt ist VI, 95. XXX, 49. XXXVI, 33. XLI, 39. XLIII, 10 u. a. m. Auch die Juden suchten diese Ähnlichkeit hervorzuheben; so rückten sie den Lobspruch מוֹרִיד הַגֶּשֶׁם »der den Regen herabsendet« in den von der Auferstehung handelnden zweiten Segenspruch ein (Thaanith am Anfange). So soll auch Sanhed. 90, 2 und Khethubhoth 111, 2 erledigt werden, dass die Frommen selbst in ihren Kleidern auferstehn (was allerdings nicht wunderbarer ist als in ihren Körpern) durch das Gleichniss des Waizens, der ja ohne Hülle in die Erde gelegt werde, mit sehr vielen Hüllen aber derselben wieder entsprosse, ganz ähnlich der Stelle VI, 95. Auch diese Ansicht ist dem Islam nicht fremd; so lautet ein Ausspruch, der auf Moh. zurückgeführt wird: ان الميت يبعث فى ثيابه التى يموت فيها »dass der Todte erweckt werde in seinen Gewändern in welchen er gestorben«. (Poc. notae misc. cap. 7 p. 271)

Dass nun vom Standpunkte der offenbarten Religion der Glauben an die Möglichkeit der Offenbarung fest steht, bedarf natürlich keiner Nachweisung, und hierin ist auch bei allen offenbarten Religionen die Ansicht gleich; wohl aber kann sich Verschiedenheit finden darin, wie man sich die Offenbarung zu denken habe, und hier erkennt man wieder, dass Mohammed seine Ansicht dem Judenthume entlehnt habe, natürlich mit Modification.

כל הנביאים ראו באספקלריא שאינה מאירה משה באספקלריא המאירה »Alle Propheten sahen durch einen dunkeln, Moses durch einen hellen Spiegel« (Jebamoth 49), Kor. XLII, 50: وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ ٱللّٰهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَآءِ حِجَابٍ »Nicht war einem Menschen vergönnt, dass Gott ihn anredete, ausser entweder durch ein Gesicht oder hinter einem Vorhange« *) — Nun fügt Mohammed hinzu: أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَآءُ »oder er sendet einen Gesandten (Engel), dass er anzeige mit seiner Erlaubniss, was er will«. Dieser

---

*) Die Commentare geben diesen V. als eine Bestreitung des Vorzugs Moses' an; so berichtet Elpherar: وذلك ان اليهود قالوا للنبى صلعم الله اتكلم الله وتنظر اليه ان كنت نبيا كما كلمه موسى ونظر اليه. فقال لم ينظر موسى الى الله عز وجل فانزل الله عز وجل وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا اليه فى المنام او بالالهام او من وراء حجاب يسمعه كلامه ولايراه كما كلم موسى عليه السلام „Die Juden nämlich sagten zu Mohammed: bei Gott! sprichst du mit Gott und siehst du ihn, wenn du ein Prophet bist, wie Moses mit ihm gesprochen und ihn gesehn? Da sagte er: Moses hat Gott nicht gesehn. Und hierauf kam dann dieser V. „Nicht war es einem Menschen vergönnt, dass Gott ihn anredete, ausser durch ein Gesicht im Traume oder durch übernatürliche Eingebung oder hinter einem Vorhange hervor, so dass man seine Stimme hört, ihn aber nicht sieht, wie er auch zu Moses gesprochen“

Gesandte ist der روح قدس רוּחַ הַקֹּדֶשׁ τὸ πνεῦμα ἅγιον oder auch schlechtweg رُوح (LXXVIII, 38. XCVII, 4) vgl. z. B. וַיֵּצֵא הָרוּחַ, 1 Kor. 22, 21. Dieser heilige Geist aber ist den arabischen Erklärern Gabriel, was dem Judenthume auch nicht ganz fremd ist, so fassen die Erklärer die Worte רוּחַ פִּסְקָנִית »der bestimmt aussprechende Geist« (Sanhedrin 44) auch als Gabriel auf. Ein Ausspruch von Mohammed selbst Kor. XVII, 87, der seine volle Erklärung durch Sunna 52 erhält, ist weit treffender: وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي »sie werden dich fragen: wer ist der Geist? sprich: der Geist (geht) aus dem Gebote des Herrn (hervor).«

Hiemit engverwandt ist die Engellehre, die auch in der Schrift ihre Anfangspunkte zeigt, aber doch als vorzüglich durch Parsenthum ausgebildet in der spätern Zeit erscheinet. In ihrer Beschreibung ist Mohammed unerschöpflich, und gleich ihm die spätern Juden in sehr vielen Gebeten des Versöhnungtages, die ziemlich späten Ursprungs sind. Man vgl. Kor. XXXV, 1. XXXVII, 1 ff. XL, 7 ff. LXXVII, 1 ff. LXXIX, 1 ff. Besondere Erwähnung des Würgeengels, مَلَكُ ٱلْمَوْت מַלְאַךְ הַמָּוֶת geschieht XXXII, 11.

Während die Engel als rein geistige Wesen, die zur Vollziehung der Befehle Gottes dienen, gedacht werden, erfand man auch noch eine andre Mittelklasse zwischen den Menschen und dem reinsten Geiste, nämlich gemischte Geister, die aus Feuer geschaffen (XV, 27), höhere Geisteskraft besitzen,

aber grösstentheils dem Bösen hingeneigt sind, שֵׁדִים, جِنّ, Dämonen, die im Arab. noch eine Masse andrer Namen haben. Von ihnen lässt sich der Talmud so vernehmen: שִׁשָּׁה דְבָרִים נֶאֱמָרִים בַּשֵּׁדִים שְׁלֹשָׁה כְּמַלְאֲכֵי הַשָּׁרֵת וּשְׁלֹשָׁה כִּבְנֵי אָדָם שְׁלֹשָׁה כְּמַלְאֲכֵי הַשָּׁרֵת יֵשׁ לָהֶם כְּנָפַיִם וְטָסִין מִסּוֹף הָעוֹלָם וְעַד סוֹפוֹ וְיוֹדְעִין מַה שֶּׁעָתִיד לִהְיוֹת יוֹדְעִין סָלְקָא דַעְתָּךְ אֶלָּא שׁוֹמְעִין מֵאֲחוֹרֵי הַפַּרְגּוֹד וּשְׁלֹשָׁה כִּבְנֵי אָדָם אוֹכְלִין וְשׁוֹתִין פָּרִין וְרָבִין וּמֵתִין »Sechs Dinge werden von den Dämonen ausgesagt, deren drei bei den Engeln, drei bei den Menschen sich finden. Die drei englischen Eigenschaften sind, dass sie Flügel haben, von einem Ende der Welt bis zum andern schweben können (an keinen Raum gebunden sind) und das Zukünftige voraus wissen. Sie sollten das Zukünftige voraus wissen? Nein! aber sie horchen hinter dem Vorhange. Die drei menschlichen sind: sie essen und trinken, treiben physische Liebe*) und sterben.« (Chagiga 16, 1). Die mohammedanische Sage kann sich in deren Beschreibung gar nicht genug thun, obgleich im Korane bloss Andeutungen liegen. Dieser eine Punkt, dass sie am Himmelszelte horchen, dieser brachte ihnen

---

*) الجن قيل هم نوع من الملائكة وابليس ابو الجن فله ذرية ذكرت معه والملائكة لا ذرية لهم „Die Dschinnen sollen eine Gattung der Engel sein, und der Teufel ist ihr Vater; er hat also eine Nachkommenschaft, die mit ihm erwähnt wird, die (übrigen) Engel aber haben keine Nachkommen.“ Dschelal Eddin bei Maracc. Prodr. II, 15.

im Korane (z. B. XV, 17. 34. XXXVIII, 78. LXXXI, 24) den Beinamen رجيم, gesteinigt, denn, sagen die Ausleger, die Engel, wenn sie ihr Horchen merken, werfen Steine auf sie (moh. Erklärung der Sternschüsse), um sie zu vertreiben. So heisst es auch ausdrücklich: وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ »wir haben sie (die Leuchten des Himmels) zu Steinigungen für die Dämonen gemacht« LXVII. 5, vgl. XXXVII, 7. Ausführlich handelte von ihnen die 72te Sure und sucht vorzüglich ihre Billigung der neuen Lehre darzustellen; dass sie dem Vortrage der Lehren beiwohnen, wird auch im Talmud behauptet: הַאי דּוּחְקָא דְּבֵי כַלָּה מִינַּיְהוּ הוּא »das Gedränge im Lehrhause entsteht von ihnen, den Dämonen (Berachoth), womit vorzüglich verglichen zu werden verdient LXXII, 19: »als der Knecht Gottes stand ihn anzubeten كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا hätten sie ihn fast überdrängt.« — Freilich lässt sich hier bei dem grössten Theile der Dschinnenlehre nicht sowohl die Aufnahme aus dem Judenthume als die Entlehnung aus derselben trüben Quelle, aus der auch das damalige Judenthum diese Begriffe schöpfte, vorzüglich Parsenthum, behaupten; jedoch ist hiebei als bei einem Punkte, dessen Hauptquelle schwer zugänglich ist, auch die Nachweisung einer blossen Uebereinstimmung nicht ohne Nutzen.

In diesen vier Punkten nun, der Schöpfung, Vergeltung mit Einschluss des Gerichtstages und der Auferstehung, der Art und Weise der Offenbarung

und der Geisterlehre finden sich Einzelnheiten, bei denen wir genügende Gründe haben, ihre Entlehnung aus dem Judenthume anzunehmen. Die Vorsicht, unserm Thema zu Liebe nicht Allgemeines theils dem allgemein menschlichen religiösen Gefühle, theils allen offenbarten Religionen, theils wenigstens auch den andern zu Mohammeds Zeit bekannten religiösen Partheien Angehöriges als bloss dem Judenthume eigen darzustellen, gebot uns diese Gränzen abzustecken, und wir fanden vorzüglich im zweiten Punkte schon manches Interessante, so dass die Anforderungen nicht ganz unbefriedigt ausgehn mögen.

Wir wenden uns nun zu

B. Sittliche und gesetzliche Bestimmungen.

Dass bei einer offenbarten Religion alle einzelne Gebote Theile der Religion ausmachen und daher zwischen Religiösem und Sittlichem nicht so strenge zu scheiden sei, ist offenbar; wir haben daher unter A. gar nichts das Handeln Betreffende aufgenommen, wenn es auch unmittelbar aus den angeführten Glaubenspunkten fliessen sollte, um hier alle gebotne Handlungen zusammenfassen zu können. Hieraus, dass jedes einzelne Gebot göttlich ist, entsteht nun auch leicht eine Collision, die durch eigne Ueberlegung nicht so leicht entschieden werden kann, da die Gebote in Hinsicht auf ihren Urheber alle

gleich sind*), und es müssen daher für solche Fälle auch Regeln aufgestellt werden. Deren findet sich wirklich; אָמַר לוֹ אָבִיו הִטַּמָּא. אוֹ אָמַר לוֹ אַל תַּחֲזִיר, יָכוֹל יִשְׁמַע לוֹ תַּלְמוּד לוֹמַר אִישׁ אִמּוֹ וְאָבִיו תִּירָאוּ וְאֶת שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמֹרוּ כֻּלְּכֶם חַיָּבִים בִּכְבוֹדִי » Sagt der Vater (zu seinem Sohne, wenn er Priester ist): verunreinige Dich! oder; gieb (das Gefundne dem Eigenthümer) nicht zurück, sollte er ihm wohl hierin gehorchen? Desshalb heisst es: Ein Jeder ehrfürchte Vater und Mutter doch beobachtet meine Ruhetage (3 M. 19, 3), alle seid ihr mich zu ehren verpflichtet« (Jebhamoth 6). وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا » Wir haben dem Menschen Schönes gegen seine Eltern befohlen, suchen sie dich aber zu bewegen, dass Du mir beigseellest, wovon Du keine Kenntniss hast, so gehorche ihnen nicht« (XXIX, 7).

An einzelnen Vorschriften ist nun bekanntlich das Judenthum sehr reich, Mohammed hat manches was ihm tauglich schien aufgenommen,

---

*) Dass dies auch wirklich arabische Ansicht ist, beweiset Fekihat Elcholefa, 94: قال بعض اهل الافضال ان معاصي العباد ليس فيها صغيرة وانما كل ما يخالف الامر كبيرة وذلك بالنظر الى جناب الآمر تعالى وتقدس „es sagt ein verdienstvoller Mann, dass es in den Sünden der Menschen nichts Geringes giebt, sondern worin dem Gebote zuwider gehandelt wird, ist gross, und zwar mit Hinsicht auf den Gebieter, der erhoben und geheiligt werde.‘

1) Gebet. — Die Lage giebt Mohammed mit den Rabbinen stehend an, daher nach Einigen auch der bei ihm solenne Ausdruck أَقَامَ الصَّلوة, bei den Rabb. עָמַד בִּתְפִלָּה. II, 230; وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِينَ فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا »stehet, dem Herrn gehorsam, fürchtet Ihr Euch, so auch gehend oder reitend (fahrend)«. III, 188. »Welche erwähnen Gott قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ stehend, sitzend und auf die Seite gelehnt«. Diese drei Lagen werden auch X, 13 erwähnt: »trifft einen Menschen ein Uebel, so ruft er uns an لِجَنْبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَايِمًا auf seiner Seite oder sitzend oder stehend«, wo sehr richtig psichologisch mit dem Geringsten angefangen wird, vgl. auch IV, 46. Beidawi zu den erwähnten Worten III, 188: معناه يصلون على الهيات الثلاث حسب طاقتهم لقوله علية الصلاة والسلام لعمران بن حصين صل قايما فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع فعلى جنب »der Sinn ist, nach den drei Lagen, gemäss der Kraft der Betenden, sowie Mohammed dem Amran, Sohne des Hozain sagte: bete stehend, kannst Du nicht, sitzend, kannst Du nicht, auf die Seite gelehnt.« Die Juden nahmen diesen Punkt nicht so strenge; jedoch ist auch bei ihnen das Gesetz תפלה מְעֻמָּד »Gebet werde stehend verrichtet« vgl. hierüber Berachoth 10), auch heisst es: הָיָה רוֹכֵב עַל הַחֲמוֹר יֵרֵד »reitet er auf einem Esel so steige er herab »(Mischnah Berachoth IV, 5) jedoch wird hinzugefügt וְאִם אֵינוֹ יָכוֹל לֵירֵד יַחֲזִיר פָּנָיו »kann er

nicht herabsteigen, so wende er das Gesicht (nach Jerusalem).« — Sowie in der Körperrichtung kann auch bei dringenden Fällen das Gebet selbst eine Abkürzung erleiden: وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلٰوةِ »wenn ihr im Lande herumwandert (vgl. den ganz gleichen Ausdruck שׁוּט בָּאָרֶץ), so habt Ihr keine Sünde davon, dass Ihr das Gebet abkürzet« IV, 102. הַמְהַלֵּךְ בִּמְקוֹם סַכָּנָה מִתְפַּלֵּל תְּפִלָּה קְצָרָה »wer auf einem gefährlichen Orte wandert, betet ein kurzes Gebet« (Mischnah Berachoth IV, 4). Dem vielen sinnlosen Herplappern ist Mohammed ohnediess gram, sowie er dies den Gläubigen als Verdienst anrechnet XXIII, 3 وَٱلَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ »welche vom unnützem Gerede im (Gebete) sich entfernen«, so wie es der Prediger 5, 1 ausspricht: עַל־כֵּן יִהְיוּ דְבָרֶיךָ מְעַטִּים — Desshalb nun weil Aufmerksamkeit und gottinnige Gedankensammlung Statt finden soll, gebietet er IV, 46 لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى »nahet nicht dem Gebete, während ihr betrunken seid«, übereinstimmend mit dem talm. שִׁכּוֹר אָסוּר לְהִתְפַּלֵּל »einem Betrunkenen ist das Beten verboten« Berachoth 31, 2. Erubin, 64), auch der, welcher die Frauen berührt hat (لَمَسَ النِّسَاءَ IV, 46 und V, 9), in der Mischnah (Berachoth III, 4) überhaupt בַּעַל קֶרִי »der sich in der Nacht verunreinigt« darf vor einer Reinigung im Wasser sein Gebet nicht verrichten, welche Reinigung überhaupt vor der Verrich-

tung des Gebetes anempfohlen wird, sowohl im Korane V, 8 als im Talmud, Berachoth 46, an dessen Stelle doch auch die Reinigung mit Sande (تيمّم) Statt finden kann מְקַנֵּחַ בִּצְרוֹר וְדַיּוֹ »er reinigt sich mit Sande und hat dann genug gethan«, — Aus der Pflicht der Gedankensammlung folgt auch, dass das Gebet, obgleich vernehmlich, doch nicht geräuschvoll sei: لَا تَجْهَرْ بِصَلٰوتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَٱبْتَغِ بَيْنَ ذٰلِكَ سَبِيلًا »Schreie nicht in deinem Gebete und sprich es nicht unvernehmlich, wähle zwischen Diesem einen Weg« XVII. 110. רַק שְׂפָתֶיהָ נָעוֹת מִכַּאן לַמִּתְפַּלֵּל צָרִיךְ שֶׁיַּחְתֹּךְ בִּשְׂפָתָיו וְקוֹלָהּ לֹא יִשָּׁמֵעַ מִכַּאן לַמִּתְפַּלֵּל שֶׁלֹּא יַשְׁמִיעַ קוֹלוֹ »Aus dem Betragen der Hannah, die bei ihrem Gebete ihre Lippen bewegte (1 Sam. 1, 13), erkennen wir, dass der Betende die Worte aussprechen müsse, daraus, dass ihre Stimme nicht gehört wurde (ebend.), dass er seine Stimme nicht laut erhebe« (Berachoth 31, 2). — Weil aber nicht die jedesmalige Stimmung zu einer solchen Sinnigkeit des Gebetes anregt, ist die äussere Feierlichkeit nöthig und zwar vorzüglich das Gebeth in einer grössern Gemeinde, deren Andacht auch die unsre erweckt, vgl. Sunna 86, 87, 88 und 89, sowie תְּפִלָּה בְּצִבּוּר »das Gebet in der Gemeinde« auch bei den Juden sehr geschätzt wird. — Der Tagesanfang, der im Talmud in Bezug auf das Schemagebet bestimmt wird, מִשֶּׁיַּכִּיר בֵּין תְּכֵלֶת לְלָבָן »wenn man zwischen einem blauen und weissen Faden erkennen kann, (Mischnah Berachoth I, 2) ist zwar nicht in dieser Beziehung im Korane erwähnt, da

dieser von einem Schemagebete gar nichts v
aber in Bezug auf den Anfang des Festtages
يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ, II, 183. I
den Fasttag Aschure vgl. die erste Anmerkung
ersten Abschnitte.

2) Einige Bestimmungen in Hinsicht der I
en stimmen auch mit dem Judenthume überein
das Warten geschiedner Frauen drei Monate,
sie sich wieder verheirathen dürfen II, 228, ve
chen mit Mischnah Jabhamoth IV, 10: לא ית
יִנָּשְׂאוּ עַד שֶׁיִּהְיוּ לָהֶן שְׁלֹשָׁה חֳדָשִׁים. — Die Dauer der S
gung wird in beiden auf zwei Jahre angegel
وَٱلْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ »die Mütter
len ihre Kinder zwei volle Jahre säugen (II, 2
XXXI, 13) Aehnlich XLVI, 14, wo das Tragen u
Säugen der Mütter auf dreissig Monate berechı
wird, was Elpherar erklärt: حد اقل مدة الحمل ستة
اشهر واقل مدة الرضاع اربعة وعشرين شهرا »er nimmt die kü
zeste Dauer der Schwangerschaft, nämlich 6 Monat
und die kürzeste der Säugung, nämlich 24 Monate ai
Man vgl. hiemit das talm.: Kethuboth 60, 1. שָׁה מֵינִיקָה
אֶת בְּנָהּ שְׁתֵּי שָׁנִים מִכָּאן וְאֵילָךְ כְּיוֹנֵק שֶׁקֶץ »eine Frau säugt ih
Kind zwei Jahre, später ist's als sauge ein Wurm«
vgl. Josephus Alterth. 2, 9. — Dass diejenigen Ver-
wandten, denen in der Schrift die Heirath unter
einander verboten ist, gerade dieselben sind, denen
im Korane XXIV, 31 erlaubt wird, ihre nahen wirk-
lichen Verwandten dieses Grades unverschleiert zu
sehn, hat Michaelis schon im mosaischen Rechte be-

merkt und die Verbindung dieser beiden Gesetze dargethan.

Da es nun Mohammed weit weniger darum zu thun war, einzelne neue Gesetze aufzustellen, da vielmehr die Verbreitung neuer gereinigter Glaubensmeinungen sein Ziel war, hingegen im Handeln, wenn es nicht gerade mit diesen höhern Glaubensansichten im Widerspruche stand, er zuviel Araber war, um von den aus der Vorzeit ererbten Gebräuchen abzuweichen, so erklärt es sich sehr leicht, wieso in diesem Theile so wenige Entlehnungen sich finden und selbst von dem Angeführten Manches vielleicht noch als allgemein orientalische Sitte in Anspruch genommen werden kann. Auch werden wir im Anhange finden, dass er viele ihm bekannte Gesetze der Juden theils als für sie bindend theils bestreitend anführt, dass also nicht Unkunde ihn abgehalten, sondern sein völlig andres Streben. Diese Bemerkung gelte auch von unserm dritten Punkte, bei welchem, wenn die Ansicht nicht gerade mit den aus dem Judenthume aufgenommenen höhern Glaubensansichten in Verbindung steht — deren dann oben auch schon zuweilen nebenbei Erwähnung geschehn ist — sich bloss einzelne Einschleichungen finden werden.

C. Lebensansichten.

Bei der Zusammenstellung dieser einzelnen abgerissenen Aeusserungen würde es höchst unbelohnend sein, eine gewisse Ordnung aufzusuchen,

nach welcher sie gereihet werden sollen, und daher das Beste, hier die Ordnung des Kora befolgen.

III, 191. Der Tod mit den Fromm schätzbar, daher die Bitte تَوَفَّنِي مَعَ الْأَبْرَارِ mich sterben mit den Frommen!« נַפְשִׁי מוֹת יְשָׁרִים 4 M. 23, 10.

XVIII, 23 قُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ »sage nicht von einer Sache, ich de es morgen thun, ausser (mit der Hinzufügu wenn Gott will« אִם יִרְצֶה הַשֵּׁם

XLVI, 14 wird den Menschen erst zu v zig Jahren wahrer Verstand beigelegt, gleich d mischnaitischen Ausspruche (Aboth V, 21) אַרְבָּעִים לְבִינָה »zu Vierzigen gelangt man zur Einsicht«, dass also das Aufsuchen einzelner Personen, a die sich dieser Ausspruch des Koranes beziehn soll - sowie es die arab. Ausleger thun — durchaus a unnöthig erscheint, was aber auch zugleich durc die aufs Mannigfaltigste von einander abweichen den Meinungen sehr verdächtigt wird.

LXII, 5 findet sich ein Gleichniss derer, wel che eine Last tragen, ohne dass sie mit dem Innern der Sache vertraut würden, und daher ohne Nutzen tragen, zu einem حِمَارٍ يَحْمِلُ أَسْفَارًا חֲמוֹר נֹשֵׂא סְפָרִים »Bücher tragenden Esel.«

مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا »wer für einen Andern auf eine gute Weise Fürbitte thut,

dem wird ein Theil davon« ist sehr ähnlich dem Ausspruche כל המבקש רחמים על חברו והוא צריך לאותו דבר הוא נענה תחלה »wer für einen Andern um Erbarmen fleht, während er selbst derselben Sache bedarf, erhält zuerst Abhülfe (Baba Kamma, 92). In der Sunna 689 heisst es: Drei Dinge folgen den Todten, doch zwei davon kehren zurück. Es folgen ihm seine Familie, seine Güter, seine Werke. Seine Familie und seine Güter verlassen ihn wieder und nur seine Werke bleiben bei ihm.« Ausführlich lautet Dieses Pirke Rabbi Elieser, 34.: שלשה אהבים יש לו לאדם בחייו ואלו הן בניו ובני ביתו וממונו ומעשיו הטובים ובשעת פטירתו מן העולם הוא מכניס לבניו ולבני ביתו ואומר להם בבקשה מכם באו והצילוני מן המות הרע הזה והן משיבין אותו ואמרין לו ולא שמעת שאין שלטון ביום המות ולא כך כתיב אח לא פדה יפדה איש ואפלו ממונו שהוא אהב אינו יכול לפדות שנ' ולא יתן לאלהים כפרו למה ויקר פדיון נפשם וחדל מדבר זה לעולם אלא לך לשלום ותנוח על משכבך ותעמד לגורלך לקץ הימין ויהא חלקך עם חסידי העולם וכשהוא ראה כן מכניס את ממונו ואמר לו הרבה טרחתי עליך לילה ויום בבקשה ממך פדני מן המות הזה והצילני והוא משיבו והלא שמעת ולא יועיל הון ביום עברה אחרי כן מכניס מעשיו הטובים ואמר להם באו והצילוני מן המות הזה והתחזקו עמי ואל תניחוני לצאת מן העולם שעדין יש לכם תוחלת עלי אם אנצל והן אומרין לו לך לשלום עד שלא תלך לשלום אנו מקדימין אותך שנ' והלך לפניך צדקך וכבוד ה' יאספך » Drei Freunde hat der Mensch bei seinen Lebzeiten, seine Familie, sein Vermögen und seine guten Werke. Bei seinem Scheiden von der Erde versammelt er seine Familie und sagt ihnen: ich bitte Euch, kommt

und befreit mich von diesem bösen Tode,
wiedern: hast du nicht gehört, dass Keiner
hat über den Todestag (Pred. 8, 8)? auch hei
den Bruder kann man nicht einmal auslöse
49, 8), selbst sein Geld, dass er liebt, ka
nicht er vermag Gott sein Lösegeld nicht z
ben (das.), denn die Lösung ihrer Seele i
theuer, desshalb unterbleibt Dies immer (das. 9),
dern geh ein zu Frieden, ruhe auf deinem
bis zum Ende der Tage (Dan. 12, 13), Dein
theil sei bei den Frommen. Sieht der Mensch
ses, so versammelt er seine Schätze und redet
an: viel habe ich mich um Euch Tag und Nacht bem
so bitte ich Euch, löset und errettet mich von
sem Tode; sie aber antworten: hast du nicht
hört, dass Vermögen am Tage des Zornes Nic
nützt (Spw. 11, 4)? Sodann sammelt er seine gut
Werke und sagt zu ihnen: so kommt denn ihr u
rettet mich von diesem Tode, unterstützet mic
lasst mich nicht aus der Welt gehn, denn noc
habt ihr Hoffnung an mir, wenn ich gerettet wer
de.« Sie erwiedern gehe ein zu Frieden, ehe du
aber verscheidest, eilen wir Dir vor, wie es heisst:
Dir vor geht Dein Verdienst, Gottes Herrlichkeit
thut dich ein (Jes. 58, 8).«

Zweites Kapitel.

Aus dem Judenthume aufgenommene Geschichten.

Dieser Theil wird sich als den grössten zu erkennen geben, theils weil im Munde des Volkes diese Erzählungen, eingehüllt in die wunderbarste Mährchengestalt am Meisten lebten, theils weil eben dieses Mährchenhafte der dichterischen Phantasie Mohammeds und der kindlichen Stufe seiner Zeitgenossen, auf die er wirken wollte, am Meisten zusagte. Bei den selten nüchtern, grössern Theils ausgeschmückt vorgetragnen Erzählungen des alten Testaments bedarf es kaum einer Frage und der geringsten Untersuchung, ob sie von den Juden auf Mohammed übergegangen seien, da die Christen, als die einzigen, denen als einer Quelle sie noch beigelegt werden können, in der damaligen Zeit zu wenig Fleiss auf das a. T. wandten, in Erzählungen aber sich bloss an das Strengchristliche, an die Begebenheiten Jesus', seiner Jünger, Nachfolger und der Masse von Heiligen und Wunderthätern hielten, die ihnen zur mannigfaltigsten Ausschmückung Stoff genug an die Hand gaben. Die Christen, ungeachtet ihrer Aufnahme des a. T. als einer heiligen Schrift und obgleich ihnen in

damaliger Zeit keine Zweifel kamen, ob sie dasselbe dem n. T. in Hinsicht auf Heiligkeit und Ausfluss von der Gottheit gleich stellen sollten, wie sie die neuere Zeit (z. B, bei Schleiermacher) hervorgebracht — die Christen der damaligen Zeit, sage ich, hatten doch immerfort ein regeres Interesse an dem n. T., da es eben ihre Trennung und Selbstständigkeit ausdrückte, das a. T. ihnen mehr gemeinsam mit den Juden war, ja sie diesen gleichsam ein grösseres Eigenthumsrecht darauf nicht absprechen konnten, indem die Juden es so ganz besassen und bis in die kleinsten Theile desselben eingeweiht waren, was ihnen durchaus abgieng. Ferner finden sich gerade diejenigen Punkte des a. T., die die Christen ihrer Lehre vorzüglich angemessen deuteten, fast gar nicht berührt; so z. B. ist die Erzählung der Versündigung des ersten Menschenpaares als eines Sündenfalles und einer gänzlichen Entstellung der menschlichen Natur, die dann später wieder erlöset werden musste, durchaus nicht dargestellt, vielmehr begnügt sich Mohammed mit der schlichten, einfachen Berichterstattung. Dies zum allgemeinen Zeichen, dass die Erzählungeu von den im a. T. vorkommenden Personen fast alle jüdischen Ursprunges sind, was im Einzelnen sich noch deutlicher zeiget.

Indem wir nun zur Aufzählung der einzelnen entlehnten Geschichten gehn, drängt sich uns wieder die Nothwendigkeit auf, diese unter gewisse Ordnungen zu reihen. Nach der Verschiedenheit der

Quellen (Schrift, Mischnah, Gemara, Midrasch u. s. w.) sie zu ordnen, haben wir hier durchaus keine Veranlassung, da Mohammed nicht durch sie zur Erkenntniss dieser Erzählungen kam, sondern aus dem Munde seiner Umgebung davon belehrt wurde, für ihn also Alles gleichen Werth haben musste, Alles biblisch hiess. Auch vom Inhalte müssen wir absehn, da ja durch sie nicht gerade eine aus ihr fliessende Ansicht in den Islam übergehn sollte, sondern sie bloss als solche, als geschichtliche Thatsachen, gegeben wurden, und wenn sie eine Ansicht bestätigen sollten, diese fast immer bloss auf Gotteseinheit und Auferstehung hinausläuft. Es scheint demnach am Gerathensten sie chronologisch zu ordnen, wo auch am Leichtesten die vielfältigen Anachronismen, die bei ihnen begangen worden, erkenntlich werden. — Da Mohammed die Geschichte des Volkes entweder nicht kannte, was wahrscheinlicher ist, oder ihre Erzählung seinem Zwecke nicht angemessen fand, indem bloss einmal ganz kurz (XVII, 4 — 8) die ganze jüd. Geschichte zusammengefasst wird, also bloss von Begebenheiten einzelner Personen spricht: so haben wir in der Zeiteintheilung auch mehr auf die Bedeutsamkeit der Personen als auf eine neue Gestaltung der Volksverhältnisse zu sehn, und so ergiebt sich die Eintheilung in vier Stücke: Erzväter, Moses, die drei das gesammte, ungetrennte Israel beherrschenden Könige, Saul, David und Salomo, und die in der Folgezeit auftretenden Frommen.

Erstes Stück.

ERZVAETER.

A. Bis Noah.

Die hehre Gestalt, mit der Adam in die Schöpfung trat, gab Veranlassung zu herrlichen Ausschmückungen. So soll noch vor seiner Entstehung die Eifersucht der Engel, die seine Erschaffung widerriethen, sich geregt haben, die Gott durch ein reicheres Ausstatten des Adam mit Kenntnissen zu Schanden machte. Kor. II, 28-32: »Und als dein Herr zu den Engeln sprach: ich setze auf die Erde einen Stellvertreter, da sagten sie: willst Du Einen hinsetzen, der Verderben anrichtet und Blut vergiesset, wir wollen Dein Lob preisen und Dich heiligen. Da sagte er: Ich weiss was Ihr nicht wisset (29), und er lehrte den Adam die Namen aller Dinge, darauf brachte er sie vor die Engel und sprach: zeiget mir die Namen dieser an, wenn ihr wahrhaft seid. (30) Sie sprachen: Behüte! uns ist nicht Kunde ausser dessen, was Du uns gelehrt, denn Du bist der Kundige, Weise. (31) Drauf sprach er: o Adam! zeige Jenen deren Namen an, und nachdem er sie ihnen angegeben, sprach er (Gott): sagte ich euch nicht, dass ich das Geheimniss der Himmel und der Erde kenne und wisse, was Ihr offenbaret und verberget?« Die

mit dieser ähnlichste Stelle ist folgende: בְּשָׁעָה שֶׁבָּא הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לִבְרֹאת אֶת הָאָדָם נִמְלַךְ בְּמַלְאֲכֵי הַשָּׁרֵת אָמַר לָהֶן נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ אָמְרוּ לְפָנָיו מָה אֱנוֹשׁ כִּי תִזְכְּרֶנּוּ אָדָם זֶה מַה טִּבוֹ אָמַר לָהֶן חָכְמָתוֹ מְרֻבָּה מִשֶּׁלָּכֶם הֵבִיא לִפְנֵיהֶם אֶת הַבְּהֵמָה וְאֶת הַחַיָּה וְאֶת הָעוֹף אָ״לְ זֶה מַה שְּׁמוֹ וְלֹא הָווּ יָדְעִין כֵּוָן שֶׁבָּרָא אָדָם הֶעֱבִירָן לְפָנָיו אָמַר לוֹ זֶה מַה שְּׁמוֹ אָמַר זֶה שׁוֹר זֶה חֲמוֹר זֶה סוּס וְזֶה גָּמָל וְאַתָּה מַה שִּׁמְךָ אָמַר לוֹ אֲנִי נָאֶה לְהִקָּרֵא אָדָם שֶׁנִּבְרֵאתִי מִן הָאֲדָמָה׃ וַאֲנִי מַה שְּׁמִי אָ״לְ לְךָ נָאֶה לְהִקָּרְאוֹת אֲדֹנָי שֶׁאַתָּה אָדוֹן לְכָל בְּרִיּוֹתֶיךָ׃ » Als Gott den Menschen erschaffen wollte, berieth er sich mit den Engeln und sprach zu ihnen: wir wollen einen Menschen in unserm Bilde machen (I M. 1, 26), da sagten sie: was ist der Mensch, dass Du sein gedenkest (Ps. 8, 5), was soll seine Eigenthümlichkeit sein? er sprach: seine Weisheit ist grösser als die Eure. Da brachte er vor sie Vieh, Thiere, Vögel und fragte sie nach deren Namen, sie aber wussten sie nicht. Nachdem er nun den Menschen geschaffen, liess er sie vor ihm vorübergehn und fragte ihn nach deren Namen, und Jener antwortete: dieser Ochs, jener Esel, dieses Pferd und jenes Kameel. — Wie heissest aber Du? — Mir ziemt es »Irdischer« zu heissen, denn von der »Erde« bin ich geschaffen. — Und ich? — » Herr «, denn Du » beherrschest « alle deine Geschöpfe «. (Midrasch Rabbah zu 4 M. Paraschah 19. vgl. das. zu 1 M. Par. 8, auch 17 und Sanhedrin 38). Hieraus entstand nun die andere Sage, dass Gott nach der Schöpfung des Menschen den Engeln geboten habe, vor ihm niederzufallen, was auch alle gethan hätten ausser dem

إبليس *διάβολος*, Teufel. VII, 10-18. XV, 28-44. XVII, 63-68. XVIII, 48. XX, 115. XXXVIII, 71-86. Jedoch trägt diese Sage unverkennbar die Spuren christlicher Ausbildung an sich, wo Adam in der ersten Zeit der Gottmensch war und die Anbetung verdiente, welches die Juden zu behaupten weit entfernt sind. Zwar finden sich Anklänge einer grossen Verehrung, die die Engel dem Adam bewiesen, aber niemals reichte diese bis zur Anbetung, ja als dieses einmal durch Irrthum geschehn sollte, vereitelte Gott dieses Beginnen אָדָם הָרִאשׁוֹן מֵסֵב בְּגַן עֵדֶן הָיָה וְהָיוּ מַלְאֲכֵי הַשָּׁרֵת צוֹלִין לוֹ בָּשָׂר וּמְצַנְּנִין לוֹ יַיִן »Adam sass im Garten Eden und die Engel brieten ihm Fleisch und machten ihm kühlenden Wein« (Sanhedrin 29) בְּשָׁעָה שֶׁבָּרָא הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא אֶת הָאָדָם טָעוּ בוֹ מַלְאֲכֵי הַשָּׁרֵת. וּבִקְשׁוּ לוֹמַר לְפָנָיו קָדוֹשׁ מֶה עָשָׂה הַקָּ׳ בָּ׳ ה׳ הִפִּיל עָלָיו תַּרְדֵּמָה וְיָדְעוּ הַכֹּל שֶׁהוּא אָדָם »Nachdem Gott den Menschen geschaffen irrten sich die Engel und wollten vor ihm: heilg! sagen, da liess Gott Schlaf über ihn fallen, und Alle wussten, dass er ein Irdischer sei« (Midrasch Rabbah zu I M. Par. 8). Eerner spricht für den christlichen Ursprung der christliche Name des Teufels, إبليس der an allen den erwähnten Stellen gebraucht wird, statt des sonst gewöhnlichen hebräischen الشَّيطان שָׂטָן. — Von dieser Begebenheit an nun schreibt sich nach Mohammed der Hass des Teufels gegen das Menschengeschlecht her, weil ihm wegen seiner von Gott geflucht wurde, und

sein erstes Werk war, dem Menschen im Garten Eden*) das Essen vom Baume der Erkenntniss anzurathen. VII, 18-25. XX, 116-127. Und in dieser Erzählung hat der Teufel wieder seinen hebräischen Namen الشيطان, und dennoch scheint die erste Deutung der Verführung durch die Schlange auf den Teufel durchaus christlich zu sein, da sich in ältern jüdischen Schriften eine solche Beziehung nicht findet; als leise Andeutung bloss betrachtet werden kann die Stelle im Midrasch Rabbah zu I M. Par. 17: מִתְּחִלַּת הַסֵּפֶר וְעַד כַּן אֵין כְּתִיב סָמֶךְ כֵּוָן שֶׁנִּבְרֵאת נִבְרָא שָׂטָן עִמָּהּ » vom Anfange des Buches bis hieher (I M. 2, 21 וַיִּסְגֹּר) findet sich kein Samech, sobald aber die Frau geschaffen wurde, wurde der (mit einem dem Samech ähnlichen Buchstaben, Sin anfangende) Satan mitgeschaffen «. Doch findet sich solche auch in einem, wenn auch untergeschobnen, doch gewiss alten Buche, Pirke Rabbi Elieser, Kap. 13: הָיָה סַמָּאֵל הַשַּׂר הַגָּדוֹל שֶׁבַּשָּׁמַיִם לָקַח אֶת הַכַּת שֶׁלּוֹ וְיָרַד וְרָאָה כָּל הַבְּרִיּוֹת שֶׁבָּרָא הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא וְלֹא מָצָא חָכָם לְהָרַע כַּנָּחָשׁ וְעָלָה וְרָכַב עָלָיו וְכָל דְּבָרָיו שֶׁדִּבֵּר לֹא דִבֵּר וְלֹא עָשָׂה אֶלָּא מִדַּעְתּוֹ שֶׁל סַמָּאֵל » Samael der grosse Fürst im Himmel, nahm seine Genossenschaft, stieg herab und untersuchte alle Geschöpfe Gottes, da fand er keinen tückischern Klugen als

*) Dieser Eigenname kömmt bei Mohammed in dieser Erzählung niemals vor, sondern immer schlecht weg جَنَّة, was beweiset, dass die Juden wohl zwischen dem Aufenthaltsorte des ersten Menschenpaares und dem Paradiese zu unterscheiden wussten.

die Schlange, da bestieg er sie, und Alles was sie sprach und that, war bloss nach Eingebung Samaels «.*) So scheint also diese Sage, wenn auch nicht auf jüdischem Grund und Boden gewachsen, doch von den Juden auf Mohammed übergegangen. — In den Einzelnheiten dieser Erzählung findet eine Vermischung Statt zwischen dem Baume der Erkenntniss und dem des ewigen Lebens. Von jenem nämlich bloss ist in der Schrift die Rede im Verbote Gottes (I M. 2, 27), und zu ihm bloss reizt die Schlange an, denn וִהְיִיתֶם כֵּאלֹהִים יֹדְעֵי טוֹב וָרָע (3, 5), und nachdem die Uebertretung geschehn, dann findet sich die Befürchtung, er möchte nun vom Baume des Lebens essen וָחַי לְעֹלָם (3, 22). Mohammed aber vermischt Beides. Er legt dem Teufel die Worte in den Mund, dass die Menschen durch das Essen von diesem Baume würden مَلَكَيْنِ oder مِنَ ٱلْخَالِدِينَ » Engel oder Ewiglebende (VII, 19), XX, 118 aber erwähnt er

*) Ganz so Mohammed ben Kais bei Elpherar zu VII 21, فناداه ربه يا ادم لم اكلت منها وقد نهيتك عنها قال يا رب اطعمتني جوا قال لحوّا لم اطعمتيه قالت امرتني الحية قال للحية لم امرتيها قال امرني ابليس „Sein Herr rief ihm: o Adam! wesshalb assest du davon, da ich es dir doch verboten, er sprach: Herr mir gab Eva. Da sagte er zu Eva, warum gabst Du ihm? sie sprach mir befahls die Schlange; da sagte er zur Schlange warum befahlst Du's! — Mir befahl's der Teufel. Vgl. ferner Abulfedae historia anteislamica, ed. Fleischer. p. 12.

bloss den شَجَرَةُ ٱلْخُلْدِ Baum der Ewigkeit«. Alles Uebrige aus der Geschichte des ersten Menschenpaares wird nicht erwähnt, und bloss ein Vorfall aus dem Leben Kain's und Abel's wird uns ganz in seiner jüdischen Farbe berichtet V, 30-36, wo sie schlechthin ٱبْنَا آدَمَ heissen, sowie sie überhaupt mit Eigennamen im Korane nicht vorkommen, in spätern arabischen Schriften aber (z. B. Abulfedae historia anteislamica ed. Fleischer, p. 12) قَابِيلُ وَهَابِيلُ, offenbar dem Gleichklange zu Liebe, genannt werden. Es ist dies die Erzählung von ihren Opfern und dem durch diese herbeigeführten Morde (I M. 4 3-9). Mohammed lässt sie eine Unterredung halten vor dem Morde (30-33), ganz in dem Sinne, wie es im jerusalemischen Targum, gewöhnlich genannt Pseudo-Jonathan, geschieht auf Veranlassung der Worte (I M. 4, 8) »es sprach Kain zu seinem Bruder Abel«. Jedoch ist der Inhalt der Unterredung zu verschieden als dass wir hier beide Stellen zu einer nähern Vergleichung für tauglich halten könnten. Nachdem aber der Mord geschehn, sendet Gott einen Raben, der da gräbt, damit dieser dem Kain ein Muster sei (34). Was hier dem Kain beigelegt wird, findet sich in den Pirke R. Elieser, Kap. 21, den Eltern zugeschrieben folgender Art: הָיוּ אָדָם וְעֶזְרוֹ יֹשְׁבִים וּבוֹכִים וּמִתְאַבְּלִים עָלָיו וְלֹא הָיוּ יוֹדְעִים מַה לַּעֲשׂוֹת לְהֶבֶל שֶׁלֹּא הָיוּ נְהוּגִים בִּקְבוּרָה בָּא עוֹרֵב אֶחָד שֶׁמֵּת לוֹ אֶחָד מֵחֲבֵרָיו לָקַח אוֹתוֹ וְחָפַר בָּאָרֶץ וּטְמָנָהּ לְעֵינֵיהֶם אָמַר אָדָם כָּעוֹרֵב אֲנִי עֹשֶׂה מִיָּד לָקַח נִבְלָתוֹ שֶׁל הֶבֶל וְחָפַר בָּאָרֶץ וּטְמָנָהּ »Adam und seine Gefährtin sassen, weinten und be-

trauerten ihn (den Abel) und wussten nicht was mit ihm anfangen, da sie mit dem Begraben nicht bekannt waren. Da kam ein Rabe, dem einer seiner Gefährten gestorben war, nahm diesen, grub in die Erde und verbarg ihn vor ihren Augen, da sprach Adam: wie dieser Rabe mache auch ich es, und sogleich nahm er Abels Leiche, grub in die Erde und verbarg sie «. — Hieauf folgt dann ein V. (35), der ohne Kunde der Quelle, aus der er geflossen, in gar keiner Verbindung mit dem Frühern zu stehn scheint, aber klar wird durch Folgendes: der V. lautet nämlich nach meiner Uebersetzung so: » Desshalb gaben wir die Vorschrift den Kindern Israel's, dass wer Einen umbringt nicht aus Vergeltung oder weil er Verderben anrichtet auf der Erde, es sey als hätte er alle Menschen umgebracht, wer Einen am Leben erhält, es sei als hätte er Alle am Leben erhalten «. Man erkennt hierin durchaus keinen Zusammenhang, wenn man nicht folgende Stelle dazu nimmt: מָצִינוּ בְקַיִן שֶׁהָרַג אֶת אָחִיו נֶאֱמַר בּוֹ קוֹל דְּמֵי אָחִיךָ צֹעֲקִים אֵינוֹ אוֹמֵר דַּם אָחִיךָ אֶלָּא דְּמֵי אָחִיךָ דָּמוֹ וְדַם זַרְעִיּוֹתָיו לְפִיכָךְ נִבְרָא אָדָם יְחִידִי לְלַמֶּדְךָ שֶׁכָּל הַמְאַבֵּד נֶפֶשׁ אַחַת מִיִּשְׂרָאֵל מַעֲלֶה עָלָיו הַכָּתוּב כְּאִלּוּ אִבֵּד עוֹלָם מָלֵא וְכָל הַמְקַיֵּם נֶפֶשׁ אַחַת מִיִּשְׂרָאֵל מַעֲלֶה עָלָיו הַכָּתוּב כְּאִלּוּ קִיֵּם עוֹלָם מָלֵא » Wir finden bei Kain, als er seinen Bruder ermordete, heisst es: die Stimme des Blutes deines Bruders schreit (I M 4, 10) Hier heisst es nicht דַּם (in der Einheit) Blut, sondern דְּמֵי Blute (in der Mehrheit), dies bedeutet

sein Blut, und das seiner Nachkommen*). Desshalb ist der Mensch bloss als einer geschaffen worden, um anzuzeigen dass, wer einen vernichtet, ihm angerechnet werde, als habe er das ganze Geschlecht vernichtet, wer aber Einen erhält, als habe er das ganze Geschlecht erhalten« (Mischnah Sanhedrin IV, 5). Durch diese Vergleichung erst wird es klar, wie Mohammed zu dieser allgemeinen Abschweifung gekommen, da er eben diese Regel bei der einzelnen Begebenheit von seinen Ueberliefern hörte. — Auf Kain findet sich noch einmal eine Hinweisung XLI, 29, wo er genannt wird ٱلَّذِى أَضَلَّ مِنَ ٱلْإِنسِ »der verführt hat unter den Menschen.«

Weiter wird aus dieser Zeit Keiner erwähnt, ausgenommen إِدْرِيس, (XIX, 57 und 58. XXI, 85 und 86), der nach den Auslegern**) Enoch sein soll, was auch aus den Worten: وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا »und wir erhoben ihn zu einem hohen Orte« (XIX, 58) wahr-

---

*) Vgl. die Uebersetzung Onkelos.

**) So Elpheear zu XIX, 57 (auch zu VII, 57 findet es sich so, indem er die Vorfahren Noah's herrechnet): وهو جد ابى نوح واسمه اخنوخ „er ist der Grossvater des Vaters Noah's, sein Name ist Enoch“ welchen Abulfeda (hist. anteis. p. 14) حنوخ schreibt und ausdrücklich bemerkt بحا مهملة ونون وواو وخاء معجمة „mit einem punktlosen Ha, Nun, Waw und punktirtem Ha“, und ebenfalls später hinzufügt: واما حنوخ وهو ادريس

scheinlich wird, vgl. 1 M. 5, 24 und den Traktat Derech Erez, angeführt Midrasch Jalkut, Kap. 42, wo er unter die neun, welche bei Lebzeiten ins Paradies eingegangen, gezählt wird. Eben diesen Punkt hebt Dschelaal Eddin noch stärker hervor (bei Maracc. zur St.): هو حيى فى الجنة ادخلها بعد ان اذيق الموت واحيى ولم يخرج منه » er lebte in dem Paradiese, wo er hineingebracht wurde, nachdem er den Tod gekostet, wurde aber belebt und gieng nicht wieder heraus «. Seinen Namen scheint er von درس wegen der grossen ihm beigelegten Gesetzeskunde erhalten zu haben, was auch Elpherar zu XIX, 57 bemerkt: وسمى ادريس لكثرة درسة الكتب » er wurde Idris (»Forscher«) genannt wegen seines eifrigen Forschens in den (offenbarten) Schriften. « Merkwürdig ist, dass an beiden Koranstellen er nach Ismael (XIX, 55 und 56. XXI, 85) genannt wird.

B. Noah bis Abraham.

Die Verderbtheit, die um die Zeit des Noah einriss, erfreuet sich im Korane weiter keiner sehr ausführlichen Erzählung, und es scheint, eine Begebenheit, die von den Rabbinen als zu jener Zeit vorgegangen berichtet wird, von Mohammed, weil sie von Engeln und Dschinnen handelte und ihm solche zu Salomo's Zeit besser zu passen schienen, auf diese übertragen worden zu sein. Die rabbinische Stelle, die sich im Midrasch Abhkhir, angeführt im Midrasch

Jalkut, Kap. 44*) findet, lautet so: שאלו תלמידיו את רב
יוסף מהו עזאל אמר להם כיון שעמדו דור המבול ועבדו עבודה זרה
היה הקדושברוך הוא מתעצב מיד עמדו שני מלאכים שמחזאי (** ועזאל
ואמרו לפניו רבונו של עולם הלא אמרנו לפניך כשבראת את עולמך
מה אנוש כי תזכרנו אמר להם ועולם מה יהא עליו אמרו לו רבש"ע
היינו מסתפקין בו א"ל גלוי וידוע לפני אם אתם שרוין בארץ היה
שולט בכם יצר הרע והייתם קשים מבני אדם א"ל תן לנו רשות ונדור
עם הבריות ותראה איך אנו מקדשין שמך א"ל רדו ותדורו עמהם מיד ראה
שמחזאי ריבה אחת ושמה אסטהר נתן עיניו בה אמר השמעי לי אמרה
לו איני שומעת לך עד שתלמדני שם המפורש שאתה עולה בו לרקיע
בשעה שאתה זכרהו למדה אותו שם הזכירה אותו שם ועלתה לרקיע
ולא קלקלה אמר הקב"ה הואיל ופרשה עצמה מן העברה לכו וקבעוה
בין שבעה כוכבים הללו כדי שתזכו בה לעולם ונקבעה בכימה מיד
קלקלו עם בנות האדם שהיו יפות ולא יכלו לכבוש את יצרן עמדו
ונשאו נשים והולידו בנים הוא והיא ועזאל היה על מיני צבעונים
ועל מיני תכשיטין של נשים שמפתין את בני אדם להרהור עברה

» Den Rabh Joseph fragten seine Schüler: was ist Asael? und er erwiederte: als das Geschlecht der Fluth Götzendienst trieb, war Gott darüber betrübt, und zwei Engel, Schamhesai und Asael sprachen: Herr der Welt! wir sagten Dir ja bei der Schöpfung: was ist der Mensch, dass du sein gedenkest? (Ps. 8, 5), er aber sagte: was sollte dann mit der Welt werden? — Wir hätten uns ihrer bedient. —, » Mir ist aber wohl bekannt, dass, wohnet ihr auf der Erde, die Begierde

---

*) Vgl. Joma 67, 2 und Raschi das. Sohar zu 1 M. 1, 26.
**) Nach Niddah 61, 1 sollen Sihon u. Og Enkel desselben gewesen sein.

sich Euer bemeistern werde und Ihr noch schlimmer werdet als die Menschen.« — Nun, so gieb uns Erlaubniss mit den Menschen zusammenzuwohnen, Du wirst sehn, wie wir Deinen Namen heiligen. — »Geht und wohnet mit ihnen zusammen«. — Da sah Schamchesai ein Mädchen, Namens Estehar, auf das warf er seine Augen und sprach: gieb mir doch Gehör, worauf sie: ich gebe dir nicht eher Gehör, bis Du mich den ausdrücklichen Namen Gottes gelehrt, durch dessen Erwähnuug Du in den Himmel steigst. Er lehrte sie diesen Namen, den sie dann erwähnte und unbefleckt zum Himmel stieg. Da sprach Gott: weil sie von der Sünde sich abgewandt, wohlan, befestigt sie zwischen den sieben Sternen, damit Ihr immer von ihr Genuss habet, drauf ward sie in den Plejaden befestigt. Dann aber trieben sie Unzucht mit den Töchtern des Menschen, da diese schön waren und sie ihre Begierde nicht zähmen konnten. Drauf nahmen sie Weiber und zeugten Söhne, Hiwwa und Hijja. Asael aber war Meister der Farbenarten und Kostbarkeiten der Frauen, die die Menschen zu buhlerischen Gedanken verleiten.« Offenbar spielt II, 96 hierauf an, wo von den Engeln هَارُوتُ uud مَارُوتُ ausgesagt wird, durch sie hätten die Menschen gelernt مَايُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِ »wodurch man Trennung bewirkt zwischen dem Manne und seiner Frau.«*) —

*) Diese Beziehung und Vergleichung, die leicht sehr zweifelhaft scheinen könnte und die mir selbst anfangs

In dieser Verderbtheit der Sitten nun tritt Noah, نوح, auf, sie belehrend und von ihrem schlechten Wandel

---

als weiter Nichts denn als eine blosse Vermuthung erschien, erhält ihre völlige Bestätigung durch das, was spätere Araber, ganz in Uebereinstimmung mit dem Mid. Jalkut, von diesen Engeln aussagen. So bei Maracci, Prodromi IV, 82 und zu unsrer St.: وقال مجاهد عجبت الملائكة من ظلم بنى آدم وقد جاءتهم الرسل فقال لهم ربهم اختاروا منكم اثنين انزلهما يحكمان فى الارض فكانا هاروت وماروت فحكما فعدلا حتى نزلت عليهما الزهرة احسن فى صورة امراة تخاصم زوجها فافتتنا بها وارادا على نفسها فطارت الزهرة فرجعت حيث كانت . . . . قال محمد وقد ذكر يحيى من غير مجاهد ان المراة التى افتتنا فيها كانت من اهل الدنيا „Modschahid sagt: die Engel wunderten sich über die Schlechtigkeit der Söhne Adam's, da doch schon Gesandte zu ihnen gekommen waren; da sagte ihr Herr (Gott) zu ihnen: wählet aus euch zwei, die will ich schicken, damit sie richten auf der Erde. Da wurden Harut und Marut gewählt, diese richteten nach dem Rechte, bis dass Sahrah (der Stern Venus, ganz wie das jalkutische אִסְתְּהַר gleich אֶסְתֵּר, dem pers. ستاره und dem griech. ἀστής) kam, auf's Schönste in der Gestalt eines Weibes, das über seinen Mann Klage führte. Da wurden sie durch sie verführt und gelüsteten nach ihr; sie aber entflog und kehrte dorthin zurück, wo sie früher war . . . . Mohammed sagt: Jahja erwähnte im Namen eines Andern als Modschahid, dass das Weib, durch das sie verführt wurden, von den Menschen gewesen sei". Die Vereinigung dieser beiden Ansichten findet sich in den angeführten Worten des Jalkut.

durch Ermahnung abzuwenden suchend, dringt aber nicht durch, baut sich die Arche uud wird gerettet, während die Uebrigen untergehn. VII, 57 — 63. X, 72 — 75. XI, 27 — 50. XXII, 43. XXIII, 23 — 32 XXV, 39. XXVI, 105 — 121. XXIX, 13 und 14. XXXVII, 73 — 81. LIV, 9 — 18. LXXI, I bis Ende. Sein ganzes Auftreten als Ermahner und Verkündiger ist nicht biblisch, aber rabbinisch, und dient dem Mohammed vorzüglich zu seinen Zwecken, da Noah auf diese Weise gleichsam ein Vorbild für ihn ist. מי דכתיב לפיד בוז לעשתות שאנן נכון למועדי רגל שהיה נח הצדיק מוכיח אותם ואמר להם דברים קשים כלפידים והיו מבזין אותו אמרו לו זקן תיבה זו למה אמר להם הקב"ה מביא עליכם את המבול »Der Vers Hiob 12, 5 bezieht sich auf Noah, der ihnen ihren Wandel verwies und ihnen Worte sagte, hart wie Fackeln, sie aber verachteten ihn und sprachen: Alter, wozu dieser Kasten?, er aber sagte: Gott bringt eine Fluth über Euch« (Sanhedrin 108 vgl. Mid. Rabbah zu I M. Par. 30 und 33, zum Pred. 9, 14). Noch andre Einzelheiten stimmen mit der rabb. Ueberlieferung überein. »Das Volk spottete über die Arche« (XI, 40) היו משחקין ממנו ומלעיגין בדברים. »sie spotteten seiner und neckten ihn mit Worten« (Mid. Tanchuma zum Abschnitte Noah). »Die Wasser der Fluth waren heiss« وَفَارَ التَّنُّورُ (XI, 42 und XXIII, 27 *) דור המבול ברותחין נדונו »das Geschlecht der Fluth

*) Die arab. Ausleger scheinen mir diese Stellen ganz misszuverstehn, indem sie fabelhafte Beziehungen unter-

wurde mit warmem Wasser bestraft« (Rosch Haschanah. 16, 2. Sanhedrin 108). — Jedoch finden sich natürlich auch viele Unrichtigkeiten und Verwechslungen; so lässt er ihn schon vor der Sündfluth 950 Jahre alt sein (XXIX, 13), welches erst seine ganze Lebenszeit ausmachte (I M. 9, 29); er stellt einen Sohn als ihm ungehorsam dar, der ihm nicht in die Arche folgte und sich auf einer Bergspitze sicher genug glaubte (XI, 44. 45. 48), was wahrscheinlich aus einer falschen Auffassung des übeln Verfahrens seines Sohnes Ham nach der Sündfluth (I M. 9, 22 ff.) entstand*); nun lässt er aber auch die Frau Noah's ungläubig sein (LXVI, 10), obgleich uns verschwiegen wird, worin dieser Unglaube bestand, und zu diesem in der Schrift und den Rabbinen durchaus nicht Erwähnten kenne ich nicht einmal eine Veranlassung, wenn nicht eine Analogie mit der dort aufgerechneten Frau Loth's ihn dazu verführte. Während diese Abweichungen nun Irrthümer und Vermischungen verschiedner Zeiten und Begebenheiten sind, so ist Andres einer absichtlichen Ausschmückung und Ab-

schieben; unsre Erklärung, die durch eine bildliche Auffassung der Worte „und der Ofen glüht" gerechtfertigt ist, scheint mir durch die Vergleichung mit dem talmudischen Ausspruche zur Genüge bestätigt.

*) Die Ausleger nennen diesen Sohn auch wirklich Kanaan, كنعان (vgl. I. M. 9, 55 ff.) obgleich sie, ganz wie die Bibel, bei Aufzählung der Söhne von einem solchen dieses Namens nichts wissen, sondern diese drei aufzählen: سام وحام ويافث.

änderung zuzuschreiben, welche Absichtlichkeit freilich in dem oben (I, III, S. 35) von uns genügend angegebnen Sinne aufzufassen ist, so dass wir dies Wort von nun an ganz ohne weitere erklärende Hinzufügung gebrauchen können. Und dieser Art sind diejenigen in jüdischen Schriften unerwähnten Einzelheiten, die ihn als einen in Mohammeds Lage sich Befindenden und in seinem Geiste Sprechenden darstellen, und dies gilt vorzüglich von dem, was ihm als Ermahner in den Mund gelegt wird. Es ist dies nämlich nicht bloss bei Noah, sondern bei allen, die in der Eigenschaft der Frommen in irgend einem schlechten Zeitalter auftreten. So legt er dem Lokman, als einem unter den Arabern bekannten Weisen, Worte in den Mund, die seiner eignen Lage und Ansicht gemäss sind (XXXI, 11 ff.): so nun auch unserm Noah und andern aus der jüdischen Geschichte angeführten Ermahnern. Noah, der, wenn er auch keine Wunder that, doch auf wunderbare Weise gerettet ward, kann er nun nicht dieselbe Ausrede, deren er sich bedient, wie er es bei andern später Vorkommenden thut, in den Mund legen, er sey bloss ein Ermahner; aber Alles, was nicht offenber in Widerspruch mit Noah's Geschichte steht, lässt er ihn auch sagen. Er sei zwar bloss ein geringer Mensch (VII, 61), gebe sich auch durchaus für keinen Wunderbarern, Ueberirdischen aus (XI, 33), jedoch sei ihm dieser Auftrag von Gott zu Theil geworden, wofür er aber keineswegs einen Lohn von ihnen verlange (XI, 31.

XXVI, 109). O heilige Einfalt, müsste man bei diesem letzten Punkte ausrufen, wenn Mohammed mit voller Ueberlegung der Lage Noah's, des Strafe Androhenden, Dies niedergeschrieben und nicht vielmehr ihn die gänzliche Verrückung des Gesichtspunktes und das gänzliche Festhalten an und das Vermischen mit seinem Standpunkte ihn immer und überall geleitet hätte. An einer andern Stelle geht diese so weit, dass er einen Vers (XI, 37) in die Rede Noah's hineinbringt, der ganz den Charakter der seinigen an sich trägt und worin sogar das Wörtchen قُلْ, das als Anrede Gottes (oder Gabriel's) an Mohammed betrachtet wird, vorkömmt. Denselben Fall vgl. unten bei Abraham.

Nach Noah findet sich zuerst wieder des Hud (هُود) Erwähnung, der offenbar der biblische עֵבֶר ist. Es scheint dies ein treffendes Beispiel von der Unwissenheit, in der Mohammed oder, wie mir hier wahrscheinlicher ist, die ihn umgebenden Juden befangen waren. Nach der unter den Rabbinen gewöhnlichen Ansicht nämlich ist der Name Hebräer, עִבְרִי von עֵבֶר abzuleiten*); nun aber gerieth dieser Name in der spätern Zeit fast ganz in Vergessenheit, und der Name Jude (יְהוּדִי, bei den Arabern zuweilen يَهُود, öfter هُود) ward gebräuchlich. Die

*) Vgl. z. B. Mid. Rabbah zu I M. Par. 32: לְאַבְרָם הָעִבְרִי שֶׁהוּא מִבְּנֵי בָנָיו שֶׁל עֵבֶר „Abram wird I M. 14, 13 der Ebräer genannt, weil er von Eber abstammt".

Juden, denen bekannt war, dass ihr Name von einem Stammvater abzuleiten sei, glaubten, dass es der nun gebräuchliche sei und nannten daher auch diesen Alten — Hud*). — Seine Zeit ist nun diejenige, in der ein zweites Strafgericht Gottes wegen kecken, übermüthigen Benehmens in der Schrift erwähnt wird, und hievon handeln VII, 63-71. XI, 52-64. XXII, 43. XXIII, 33-44. XXV, 40. XXVI, 123-141. XXIX, 37. XXXVIII, 11. XL, 32. XLI, 12-16. XLVI, 20-25. L, 13. LI, 41 u. 42. LIII, 50. LIV, 18-22. LXIX, 4-9. LXXXIX, 5-9. — Jedoch um das Erwähnte, sehr allgemein Lautende und auf verschiedne Begebenheiten sich beziehen Könnende mit Recht auf das Geschlecht der Sprachverwirrung oder, wie es die Rabbinen nennen, der Zerstreuung (דּוֹר הַפְּלָגָה) zu beziehn, müssen wir noch einige Einzelheiten, die auf dieses hinweisen, anführen. Zuerst wird der Thurmbau erwähnt XXVI, 129 وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ »uud ihr fanget kunstvolle Gebäude an, damit ihr ewig seiet (entweder in diesen Gebäuden, wie es die arabischen Ausleger nehmen, oder Euch einen ewigen Namen machet)«, so heisst auch die Gegend ذَاتُ ٱلْعِمَادِ »Besitzerin von Säulen« LXXXIX, 6, vgl. I M. 11, 4.

*) So giebt Elpherar zu VII, 63 neben einer falschen Abstammung auch diese richtige an: بن سالح بن ارفخشد بن سام بن نوح und der Verf. des Buches اعلام الهدى sagt geradezu, Hud sei عابر (Mar. Prod. IV, 92)

Ferner scheint XI, 62 eine Beziehung auf Nimrod, der zu dieser Zeit und in dieser Gegend lebte, zu liegen, wo ihnen vorgeworfen wird, sie befolgten den Befehl eines jeden جَبَّارٌ عَنِيدٌ »widerspenstigen Helden«, vgl. 1 M. 10, 7 und 8, wo der Beiname Nimrod's stets גִּבּוֹר ist. Der Götzendienst, der ihnen an allen Stellen vorgeworfen wird, stimmt vollkommen mit der rabbinischen Ansicht, z. B. Mid. Rabbah zu I M. Par. 38: וַיְהִי בְּנָסְעָם מִקֶּדֶם, הִסִּיעוּ עַצְמָן מִקַּדְמוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם »und es war, als sie zogen vom Anfange (Morgen) (I M. 11, 2), d. h. sie entfernten sich von dem, der der Anfang der Welt ist;« und noch einzelner übereinstimmend mit XXVI, 128: wollt Ihr auf jeder Höhe ein (götzendienstliches) Zeichen errichten, um dort zu scherzen, (d. h. Götzendienst zu treiben, vgl. לְצַחֵק, 2 M. 32, 6)? ist ebendas.: דּוֹר הַפְּלָגָה אָמְרוּ בֹאוּ וְנַעֲשֶׂה לָנוּ מִגְדָּל וְנָשִׂים עֲבוֹדָה זָרָה בְּרֹאשׁוֹ »das Geschlecht der Zerstreuung beabsichtigte einen Thurm zu bauen und an dessen Spitze ein Götzenbild aufzustellen.« — Was nun aber die Strafe angeht, die sie traf, so finden sich freilich auch Aehnlichkeiten so z. B. XI, 63: »und sie wurden verfolgt in dieser Welt mit Fluch, ebenso am Tage der Auferstehung«; verglichen mit דּוֹר הַפְּלָגָה אֵין לָהֶם חֵלֶק לָעוֹלָם הַבָּא שֶׁנֶּאֱמַר וַיָּפֶץ ה׳ אוֹתָם מִשָּׁם עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ וַיָּפֶץ ה׳ אוֹתָם בָּעוֹלָם הַזֶּה וּמִשָּׁם הֱפִיצָם ה׳ בָּעוֹלָם הַבָּא »das Geschlecht der Zerstreuung hat keinen Antheil an jener Welt, denn die zweimal (I M. 11, 8 und 9) erwähnte Zerstreuung bezieht sich auf diese und jene Welt (Mischnah Sanhed. X, 3). Je-

doch ist das Wesentlihce der Strafe durchaus verwischt, denn statt der blossen Zerstreuung und Sprachverwirrung spricht Mohammed von einer völligen Vernichtung durch einen giftigen Wind, am Deutlichsten XLI, 15. XLVI, 23 ff. LI, 41. LIV, 19. LXIX, 6 ff. Man sieht dieser Verändrung ganz offenbar die falsche Quelle an, theils dadurch, weil man nicht absehn kann, was Mohammed zu dieser Abändrung bewogen haben konnte, theils an der ausführlichen Beschreibung jener neuen Strafe, die eine Fiktion nicht erhalten haben würde. Es scheint daher, dass die Geschichte im Munde des Volkes, das immer nachdrücklichere Strafen liebt, diese Ausbildung erlangt habe. Was aber die übrigen Abweichungen und vorzüglich Hinzufügungen betrifft, so rühren diese wiederum, wie schon oben bei Noah bemerkt, von der Vermischung mit seiner Zeit und Person her. So wenn er den Unglauben an die Auferstehung auf jene Zeit überträgt und dies mit unter ihre strafwürdigen Sünden rechnet (XXIII, 37) und so ganz vorzüglich die grosse Bedeutung, die er dem Eber beilegt, und dessen Wunsch, sie von ihrem Wandel abzuführen. Freilich finden sich hievon starke Anklänge in jüdischen Schriften: נָבִיא גָּדוֹל הָיָה עֵבֶר שֶׁקָּרָא אֶת שֵׁם בְּנוֹ פֶּלֶג בְּרוּחַ הַקֹּדֶשׁ שֶׁנֶּ׳פִּי בְּיָמָיו נִפְלְגָה הָאָרֶץ »Eber war ein grosser Prophet, denn er nannte seinen Sohn Peleg (Zerstreuung) durch Hülfe des heiligen Geistes, weil in seinen Tagen die Erde zerstreut wurde (I M. 10, 25) (was er vorausgesehn).« Seder 'Olam, angeführt Midrasch Jalkut, Kap. 62. So wird auch sehr

viel von dem Lehrhause des Eber gesprochen; dorthin soll Rebekka gegangen sein, indem es von ihr heisst (I M. 25, 22), sie sei gegangen den Herrn zu suchen) (Mid. Rabbah zu I M Par. 63), dort soll sich Jakob 14 Jahre aufgehalten haben (ebend. Par. 68). Aber davon, dass er ermahnt habe, er أَخُوهُمْ, ihr Bruder, — worauf Mohammed ein vorzügliches Gewicht legt, weil auch er als Araber zu Arabern geschickt war —, und noch viel weniger davon, dass er gesagt habe, er wolle keinen Lohn von ihnen (XI, 53. XXVI, 127) findet sich keine Spur. Noch ein Punkt bleibt zu erledigen, warum im Korane das Geschlecht, von dem es sich handelt, عاد heisse. Die Ausleger berichten, es sei dieser ein Sohn Uz', Sohnes Aram's, Sohnes Sem's, Sohnes Noah's gewesen, und diese Ansicht scheint auch Mohammed gehabt zu haben, woher denn auch die Begebenheit nach Aram (إِرَم, LXXXIX, 6) versetzt wird. Jedoch scheint es hauptsächlich daran zu liegen, dass alle diese Begebenheiten arabisirt und so auch arab. Stämmen beigelegt wurden, unter denen ein alter untergegangener — 'Ad hiess (Poc. spec. p. 3); vielleicht auch knüpfte sich die etymologische Beziehung der » Rückkehr zum frühern schlechten Wandel des Fluthgeschlechts daran. — Eine Anspielung auf diese Begebenheit findet sich XVI, 28, wo sogar die Sache selbst weit mehr der Bibel gemäss vorgetragen wird, aber gänzlich ohne Angabe der Zeit und Personen: » Schon vor ihnen waren treulos Einige, aber Gott

führte ihre Gebäude weg von den Grundpfeilern, und es stürzte über sie das Dach, und die Strafe kam über sie, von woher sie nicht dachten.« Hiezu bemerkt Elpherar: وهم نمرود بن كنعان بنا الصرح ببابل ليصعد الى السماء »Dies sind Nimrod, Sohn Khanaans, der einen Thurm in Babel baute, damit er zum Himmel steige«, und ferner: ولما سقط الصرح تبلبلت السن الناس من الفزع يومئذ فتكلموا بثلاثة وسبعين لسانا فلذلك سميت بابل وكان لسان الناس قبل ذلك بالسريانية »und als der Thurm stürzte, wurden die Sprachen der Menschen verwirrt, so dass sie ihn damals nicht vollenden konnten, da sprachen sie drei und siebenzig Sprachen, desshalb auch wird (die Stadt) Babel (die Verwirrung) genannt, vordem aber war die Sprache der Menschen syrisch.« Auch die Rabbinen behaupten dieses, dass früher in hebräischer Sprache, dann aber in siebenzig Sprachen gesprochen worden sei. Dasselbe bemerkt Dschelaal Eddin (bei Maracc. zur St.), fügt noch hinzu: ليصعد منه الى السماء ليقاتل اهلها »damit er von ihm (dem Thurme) aus auf den Himmel steige, um dessen Bewohnern Krieg zu bringen.« Die Einerleiheit aber dieser Erzählung mit der Hud's und 'Ad's scheinen sie, ebensowenig wie Abulfeda (hist. anteisl. p. 18 und 20), selbst nach der Ansicht, Hud sei Eber, nicht im Entferntesten anzunehmen.

Wenn schon diese Begebenheit eine sehr von der biblischen abweichende Farbe an sich trug, aber doch durch Hülfe einzelner Zusammenstellungen und durch die Erklärung, wieso einzelne Abweichun-

gen entstanden, die Einerleiheit nachgewiesen werden konnte: so ist es bei einer fast in allen Stellen des Koranes folgenden*) andern Erzählung des Stammes Themud (ثَمُود), der, gleich 'Ad, ein alter untergegangener ist (Poc. spec. p. 3), zu denen, als sie sündigten, ihr Bruder Zalech (صَالِح) geschickt wurde, sehr schwer aufzufinden, worauf sie sich bezieht und von welchen biblischen Personen sie handelt. Die Stellen, die hievon handeln, sind folgende: VII, 71-78. XI, 64-72. XXII, 43. XXV, 40. XXVI, 141-160. XXVII, 46-55. XXIX, 37. XXXVIII, 12. XL, 32. XLI, 12-18. L, 12, LI, 43-46 LIII, 51. LIV, 23-33. LXIX, 4-6. LXXXV, 18. LXXXIX, 8. XCI, 11-16. Zalech soll nun die Themudäer zur Frömmigkeit angeregt, ihnen eine gewisse Kameelin, als vorzüglich unter göttlicher Fürsorge stehend, anempfohlen haben, mit der sie auch das Wasser theilen sollten (LVI, 28 u. XCI, 12); die Ungläubigen seiner Zeit, nach einer Stelle (XXVII, 49) bloss neun, rissen ihr die Klauen ab, und so traf sie die göttliche Strafe. Ich finde hier durchaus keine ähnliche Begebenheit in den jüd. Schriften, nur die Namensähnlichkeit führt auf שֶׁלַח, der aber

*) Ausser L, 12 und LXIX, 4 ff, wo sie früher steht, bei welcher erstern Stelle aber auch die der Midianiter vorgesetzt und also keine chronologische Ordnung befolgt ist; so auch LI, 43 ff und LIII, 51 sogar vor der Geschichte der Fluth, sowie auch LXXXV, 18 Pharao vor Themud des Reimes wegen.

als Vater Eber's, auch Erwähnung vor diesem verdient hätte,*) und überhaupt ist das Wort in seiner Bedeutung »ein Frommer« so allgemein, dass man es nicht mit Gewissheit hier ursprünglich als Eigennamen betrachten kann.**) Vielleicht liegt der Erzählung von dem Klauenabreissen der Kameelin eine auf die Worte I M. 49, 6 וּבִרְצֹנָם עִקְּרוּ שׁוֹר gegründete Sage zu Grunde, dem Wasservertheilen die etymologische Ableitung von ثمد »Wasser fordern.« ثَمُود soll übrigens nach den Auslegern Sohn des Gether, Sohnes Aram's, Sohnes Sem's, Sohnes Noah's gewesen sein, was freilich zur früher angegebnen Zeit des Schelach ziemlich passt.***) Nähere Erläuterungen aber aus jüdischen Schriften mitzutheilen ist mir unmöglich.

---

*) Ismael ben Ali aber (bei Maracc. Prodr. IV, 93) behauptet geradezu, Zalech habe nach Hud gelebt.

**) Spätere Araber nennen auch den Schelach سالح, wie in der oben (S. 114) angeführten Stelle aus Elpherar; zu Zalech giebt derselbe VII, 71 auch eine ganz andre Abstammung, jedoch wird in einem Exemplare der samar. arab. Uebersetzung des Pentateuchs שֶׁלַח mit صالح übersetzt (vgl. de Sacy in Eichhorn's Bibliothek der bibl. Liter. X, S. 47. 110. 111.

***) Mit ihnen eins sollen die أَصْحَابُ الْحِجْرِ (XV, 80 ff.) sein, was auch Elpherar angiebt; jedoch ist diese Meinung durch Nichts begründet, dadurch aber unwahrscheinlich, dass dort, wo die chronol. Ordnung befolgt zu sein scheint, die Geschichte von Abraham mit den Engeln, von Loth mit demselben und von den Midianitern früher steht.

C. Abraham bis Moses.

Wenn die früher genannten Frommen einige Aehnlichkeit mit Mohammed haben und ihre ähnliche Lage ihn sowohl ermuthigen als auch bewahrheiten sollte, so war Abraham, ابْرَاهِيمُ, geradezu sein Vorbild und der von ihm Geschätzteste, dem er sich gerne gleichstellen und seine Ansichten völlig übertragen möchte. Sein Glaube, مِلَّةٌ, ist auch der, der im Korane gepredigt wird, XVI, 124, er war حَنِيفٌ, gotteseinheitgläubig (II, 129. III, 60. VI, 79. XVI, 121. 124), weder Jude noch Christ (II, 134), مَا كَانَ ابْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا »Abraham war nicht Jude und nicht Christ, sondern er war gotteseinheitgläubig, gottergeben (Moslem *)«, er ist خَلِيلُ اللّٰه »Freund Gottes«, wie sein

---

*) Wozu Beidawi: تنازعت اليهود والنصارى فى ابراهيم وزعم كل فريق انه منهم وترافعوا الى رسول الله صلعم فنزل والمعنى ان اليهودية والنصارنية حدثت بنزول التورية والانجيل على موسى وعيسى „Die Juden und Christen stritten über Abraham, und eine jede Parthei glaubte ihn zu den Ihrigen zählen zu können, sie wandten sich an Mohammed, und hierauf kam diese Offenbarung. Der Sinn ist, das Juden- und Christenthum sei ja erst bei der Sendung der Thorah und des Evangeliums durch Moses und Jesus entstanden“. Dass dies jüd. Ansicht ist, beweiset: קִיֵּם אַבְרָהָם אָבִינוּ אֶת כָּל הַתּוֹרָה כֻּלָּהּ שֶׁנֶּאֱמַר עֵקֶב אֲשֶׁר שָׁמַע אַבְרָהָם בְּקוֹלִי „Unser

Namen im ganzen Oriente lautet: واتخذ الله ابراهيم خليلا, IV, 124. Also die Wichtigkeit sowohl, die Abraham hatte, als auch der reiche Stoff von Sagen, den schon das Judenthum von ihm bot, lässt uns Vieles von ihm im Korane erwarten, und unsre Erwartung wird nicht getäuscht. Er muss es desshalb sein, auf den die Gründung der Kaaba zurückgeführt wird (II, 119 ff.) und der beim Tempel wohnet (XIV, 40); er hat auch Bücher verfasst (LXXXVII, 19), wie ihm auch Viele unter den Rabbinen das bekannte kabbalistische, allerdings sehr alte Sepher Jezirah beilegen. — Jedoch gehn wir auf seine Lebensmomente selbst über, so tritt zuerst die schöne Sage hervor, wie er zur reinen Gotteserkenntniss gelangt, seinen Vater und sein Geschlecht auch dazu zu bewegen sucht und zwar vorzüglich dadurch, dass er die Götzen zerschlägt, den Stab aber dem grössten derselben in die Hand giebt und ihm diese Handlung beilegt, das Volk, das die Unmöglichkeit wegen der Regunglosigkeit der Götzen einsieht, eben hiedurch zu überzeugen sucht, aber dennoch nicht überzeugt (VI, 74-82. XIX, 42-51.. XXI, 52-69. XXII, 43. XXVI, 69-105. XXIX, 15-23. XXXVII, 81-95

Erzvater Abraham hat das ganze Gesetz beobachtet, sowie es heisst (I M. 26, 5): weil Abraham in meine Stimme gehört und beobachtet hat meine Gebote, Gesetze und Lehren (Joma 28, 2)."

XLIII, 25-28. LX, 4-6), umsonst fleht, dass sein Vater von der Höllenstrafe befreit werde (IX, 115. XXVI, 86-104. LX, 4. Sunna 395), das erbitterte Volk aber ihn wegen seiner anscheinenden Unthat verbrannt wissen will, von welcher Strafe er durch göttliche Hülfe gerettet wird (II, 260. XXI, 69-74 XXIX, 23-27. XXXVII, 95-99). Das Ganze ist dem Judenthume entnommen: תרח עבד לצלמים היה חד זמן נפק לאתר הושיב לאברהם מוכר תחתיו הוה אתי בר אנש בעי דיזבן והוה אמר ליה בר כמה שנין את והוה אמר ליה בר חמשין או שתין והוה אמר ליה וי ליה לההוא גברא דהוה בר שתין ובעי למסגד לבר יומי והיה מתבייש והלך לו*) חד זמן אתת חדא אתתא טעינא בידה חדא פינך דסלת אמרת ליה הא לך קרב קדמיהון קם נסב בקלסא בידיה ותברנהון לכלהון פסיליא ויהב בקלסא בידא דרבא דהוא ביניהון כון דאתא אבוהי אמר ליה מן עבד להון כדין א'ל' מה נכפר מנך אתת חדא אתתא טעינא לה חדא פינך דסלת ואמרת לי הא לך קרב קדמיהון קרבת לקדמיהון הוה דין אמר אנא איכל קדמי ודין אמר אנא איכל קדמי קם הדין רבא דהוה ביניהון נסב בקלסא ותברנון א'ל' מה אתה מפלה בי וידעין אנון א'ל' ולא ישמעו אזניך מה שפיך אמר נסבה ומסרה לנמרוד א'ל' נסגד לנורא א'ל' אברהם ונסגד למיא דמטפין נורא א'ל' נמרוד נסגד למיא א'ל' אם

---

*) Gänz so Abulfeda (hist. anteis. S. 20) وكان آزر ابو ابراهيم يصنع الاصنام ويطيعها وجعل ابراهيم ليبيعها فكان ابراهيم يقول من يشترى ما يضره ولا ينفعه „Asar der Vater Abrahams verfertigte die Götzen und gehorchte ihnen und setzte den Abraham, dass er sie verkaufet, Abraham aber sagte: wer kaufet, was ihm schadet und nicht nützt?

בֵּן נִסְגּוֹד לַעֲנָנָא דְּטָעִין מַיָּא אָ״ל נִסְגּוֹד לַעֲנָנָא א״ל א״כ נִסְגּוֹד לְרוּחָא דִּמְבַדֵּר עֲנָנָא א״ל נִסְגּוֹד לְרוּחָא א״ל וְנִסְגּוֹד לְבַר אֱנָשָׁא דְּסָבֵל רוּחָא אִם מִלִּין אַתְּ מִשְׁתָּעֵי אֲנִי אֵינִי מִשְׁתַּחֲוֶה אֶלָּא לָאוּר הֲרֵי אֲנִי מַשְׁלִיכְךָ בְּתוֹכוֹ וְיָבֹא אֱלוֹהַּ שֶׁאַתָּה מִשְׁתַּחֲוֶה לוֹ וְיַצִּילְךָ הֵימֶנּוּ יָרַד אַבְרָהָם לְכִבְשַׁן הָאֵשׁ וְנִצּוֹל » Tarah war Götzendiener, einst verreiste er und setzte den Abraham zum Verkäufer. So oft ein Käufer kam, fragte er ihn nach seinem Alter; sagte er ihm nun, ich bin 50 o. 60 Jahre alt, so sprach er: wehe einem Manne von Sechszigen, der das Werk eines Tages anbeten will, so dass der Käufer beschämt weggieng*). Einst kam eine Frau mit einer Schüssel Semmel und sagte: Hier! setze ihnen dies vor!, er aber nahm einen Stock, zerschlug die Götzen alle und gab den Stock in die Hand des grössten unter ihnen. Als sein Vater zurückkam, fragte er, wer das gethan? worauf Abraham: was soll ich es leugnen? eine Frau kam mit einer Schüssel Semmel, mir auftragend, sie ihm vorzusetzen; kaum that ich Dies, da wollte ein Jeder von ihnen früher essen, und es zerschlug sie der Grosse mit dem Stocke, den er in der Hand hat. Aber Tarah sagte: was erdichtest du mir, haben sie denn Erkenntniss? Hören, sprach Abraham, Deine Ohren nicht, was dein Mund spricht? Drauf nahm ihn Tarah und übergab ihn dem Nimrod, und dieser: wir wollen das Feuer anbeten! — Lieber das Wasser, welches das Feuer verlöscht. — Nun das Wasser! — Lieber die Wolke, die das Wasser trägt. — Nun die Wolke! — Lieber den Wind, der die Wolke zerstreut. — Nun den Wind! —

Lieber den Menschen, der den Wind erträgt. — Du treibst bloss ein Gerede? Ich bete das Feuer an und werfe Dich in dasselbe, mag denn der Gott kommen, den Du anbetest, und Dich aus ihm erretten. — Abraham wurde in den glühenden Kalkofen geworfen, aber daraus gerettet« (Mid. Rabbah zu I M. Par. 17). — Der Fürbitte bei Gott für seinen Vater aber wird in jüd. Schriften nicht erwähnt, und dass diese fruchtlos gewesen sei, ja er selbst bei besserer Einsicht von seinem Begehren abgestanden habe (IX, 115), scheint geradezu der jüd. Ansicht zu widersprechen: וְאַתָּה תָּבוֹא אֶל אֲבוֹתֶיךָ בְּשָׁלוֹם בִּשְּׂרוֹ שֶׁיֵּשׁ לְאָבִיו חֵלֶק לָעוֹלָם הַבָּא »durch den Ausspruch: Du kömmst zu deinen Vätern in Frieden (I M. 15, 15) wurde ihm angezeigt, dass sein Vater, Antheil am ewigen Leben habe« (Mid. Rabbah zu I M. Par. 38); ferner lautet der allgemeine Grundsatz: בְּרָא מְזַכֵּי אַבָּא אַבָּא לָא מְזַכֵּי בְּרָא »der Sohn reinigt den Vater, der Vater aber nicht den Sohn« (Sanhedrin 104). Jedoch zieht gegen diese Ansicht und gegen die andre ihr ähnliche, dass das Verdienst der Vorfahren, זכות אָבוֹת, den Nachkommen doch zu Gute komme, Moh. sehr oft zu Felde z. B. II, 128 und 135, wo er sagt: Jenes Geschlecht (das der Erzväter) ist längst vorüber, sein ist, was es erworben, und Euer ist, was Ihr erworben, Ihr werdet nicht befragt über das, was sie gethan«. Dass ferner Mohammed ein Zwiegespräch des Abraham auch mit dem Volke eintreten lässt, wo der Midrasch bloss von einem mit seinem Vater weiss,

liegt eben in der Vorbildlichkeit, die er für Mohammed haben sollte, und so musste er auch öffentlicher Ermahner sein. — Ein andrer Umstand, dessen im Korane gedacht wird, dass Loth durch und mit Abraham gläubig worden sei (XXI, 71 u. XXIX, 25) kann zwar durch einen Bericht entstanden sein, der sich in einer der oben angeführten unmittelbar folgenden Stelle des Midrasch findet, dass nämlich Haran, der Vater Loth's, anfangs unschlüssig gewesen sei, nach der Errettung Abraham's zu seiner Meinung sich gewandt habe, bei der auch nun mit ihm unternommenen Feuerprobe aber verunglückt sei; hauptsächlich aber fliesst er aus dem folgenden Leben Loth's, in dem er sich als einen Frommen zeigt und ihn so Mohammed mit der erwähnten Begebenheit gerne in Verbindung setzt. Mohammed scheint sich zuweilen so mit Abraham verwechselt zu haben, dass er sich Abschweifungen in der Mitte der diesem beigelegten Reden erlaubt, die fast nur in seinem Munde passen, und so ganz aus der Rolle des Erzählers in die des Ermahners verfällt. So findet sich XXVI, 88-104 eine lange Beschreibung der Hölle und des Paradieses, so XXIX, 17-23 die Angabe, dass auch Frühere schon als Lügner erklärt worden seien, was freilich auch Abraham sagen könnte mit Bezug auf Noah, Hud und Zalech, aber doch ihm bloss gezwungen in den Mund gelegt ist, ja sogar findet sich Vers 19 das Wort قل, das im Korane als ständige Anrede Gottes (o. Gabriels) an Moham-

med zu betrachten ist (vgl. oben bei Noah), ohne dass desshalb der Nothbehelf Wahl's, eine Umstellung von Versen oder eine Einschaltung anzunehmen, nöthig wäre, vielmehr ist es eben die gänzliche Verschmelzung Abraham's mit seiner eignen Person. Ferner bleibt Mohammed nicht dabei stehn, den Abraham gegen den Götzendienst predigen zu lassen, sondern auch über Auferstehung (II, 260 XXVI, 81). Der Mangel aber an völliger Gewissheit über diesen Glaubenspunkt*) soll ihn, nach der mohammedanischen Ansicht, zu der Bitte bewogen haben um sinnliche Ueberzeugung, worauf dann der von den Rabbinen sogenannte בְּרִית בֵּין הַבְּתָרִים » Bund zwischen den geschnittenen Theilen « (I M. 15, 9 ff) vorgefallen ist, der ihn davon überzeugt habe dadurch, dass die zerschnittenen Vögel sich

---

*) So sagt Beidawi zu II, 262: قيل لما قال نمرود انا احيى واميت قال ان الاحيا برد الروح الى بدنها فقال هل عاينته فلم يقدر ان يقول نعم وانتقل الى تقرير اخر ثم سال ربه ليريه ليطمئنّ قلبه فى الجواب ان سيل عنه مرة اخرى „man sagt, dass, nachdem Nimrod gesagt (II, 260): ich belebe und tödte, Abraham erwiedert habe, das Beleben geschieht durch die Rückkehr des Geistes zu seinem Körper; jener aber sprach: hast du dies gesehn?, was Abraham nicht bejahen konnte und zu einer andern Beweisführung übergehn musste. Drauf aber habe er seinen Herrn gebeten, er möchte es ihm zeigen, damit sein Gemüth ruhig sei bei einer Antwort auf diese Frage, wenn sie ein andres Mal an ihn gerichtet würde."

wieder sammelten und belebt wurden (II, 262), eine Ansicht, die freilich dem Judenthume fremd ist. — Wieso Mohammed dazu kam, den Vater des Abraham, in der Schrift תֶּרַח, آزَرُ (VI, 74) zu nennen, scheint dem ersten Blicke nach nicht klar, erklärt sich aber recht gut, wenn man die Quelle betrachtet, welche Maracc. (Prodr. IV, 90) nachweist. Eusebius nämlich nennt ihn in seiner Kirchengeschichte Ἀϑαρ, was aus Θαρα sehr leicht entstand, und dass das griech. Ἀϑαρ zu آزَرُ wurde, ist sehr einfach. Der Grund, den hingegen einige arab. Erklärer (bei Maracc. zur St.) angeben, ist lächerlich. Sie behaupten nämlich, آزَرُ sei gleich يا زَرُ, und dies bedeute: يا معوج يا ضالّ »o, Verkehrter! o, Irrender!« so aber soll Abraham seinen götzendienenden Vater genannt haben*)!!

---

*) Die spätern Araber kennen jedoch auch den rechten Namen تارخ, obgleich sie merkwürdiger Weise, so oft sie von Abraham sprechen, den Namen آزر gebrauchen, wenn sie bei andern Gelegenheiten den Vater erwähnen, ihn mit dem andern benennen (so Elpherar zu VII, 78: لوط بن هاران بن تارخ ابن اخى ابراهيم wo sich das letztere ابن wieder auf Loth bezieht, was die Schreibart ابن mit dem Eliph innerhalb einer Zeile beweiset, sowie er auch später den Abraham den عم, Oheim, des Loth nennt, ebenso zu XXI, 71: وهو لوط بن هاران بن تارح وهاران هو اخوابراهيم وكان لهما اخ ثالث يقال له ناخورا بن

Wir werden nun in das reifere, ehliche Leben Abrahams eingeführt, zu der Begebenheit Abraham's mit den Engeln (رُسُلُنَا (XI, 72) » unsre Gesandten wozu Elpherar: اراد بارسل الملائكة » er versteht unter Gesandten die Engel), die er als Gäste aufnimmt (I. M. 18), woven gehandelt ist XI, 72-79. XV, 51-61 XXIX, 30-32. LI, 24-38. Abraham nun hielt sie für Araber, war daher sehr erstaunt als sie nicht assen, trat furchtsam zurück, worauf sie ihm denn sowohl die Verkündigung, dass er einen Sohn bekomme, als die Nachricht von der Zerstörung Sodom's brachten. Auch der Talmud (Kidduschin 52) giebt an: לא נִדְמוּ לוֹ אֶלָּא לַעֲרְבִיִּים »sie schienen ihm nichts Andres als Araber zu sein «, und (Baba Mezia 86, 2): מַלְאֲכֵי הַשָּׁרֵת יָרְדוּ לְמַטָּה וְאָכְלוּ לֶחֶם אָכְלוּ סָלְקָא דַעְתָּךְ אֶלָּא אֵימָא נִרְאָה כְּמִי שֶׁאָכְלוּ וְשָׁתוּ » die Engel stiegen herab und assen. Sie sollten gegessen haben? Nein! aber es schien als ässen und tränken sie.« Nur findet sich einmal hier ein Irrthum, dass nämlich XV, 54 ff. der Zweifel, dass in des Ehepaares hohem Alter noch ein Sohn von ihm zur Welt kommen solle, der an andern Stellen, gemäss der Bibel, der Sarah in den Mund gelegt wird, von Abraham, aber freilich in sehr milden Worten ausgesprochen wird, was

---

تارخ. Seltner wird auf die Einerleiheit beider Namen aufmerksam gemacht, so bei Elpherar zu XXXI, 11 bei der Stammtafel des Lokmann, تارخ وهو آزر, ebenso bei Abulfeda hist. anteisl. p. 18 und 20.

allerdings bei einer frühern Verheissung an Abraham (I M. 17, 17) erwähnt wird. Auch an andern Stellen könnte die Stellung der Worte zu manchen Irrthümern Veranlassung geben, wenn wir nicht die Geschichte schon zuvor aus der Bibel besser wüssten; so wird XI, 74 des Lachens der Frau Abraham's gedacht, ehe noch gar die Verkündigung erwähnt wird, was die arabischen Ausleger auch wirklich zu den mannichfaltigsten abgeschmackten Vermuthungen führt; jedoch findet sich auch neben diesen vielen die Wahrheit gänzlich verfehlenden Erklärungen, die Elpherar anführt, die richtige mit folgenden Worten: وقال بن عباس ووهب ضحكت تعجبًا من ان يكون لها ولد على كبر سنها وسن زوجها وعلى هذا القول تكون الاية على التقديم والتاخير تقديره وامراته قايمة فبشرناه باسحاق ومن وراء اسحاق يعقوب فضحكت. »Ben Abbaas und Wahib sagen: sie lachte aus Verwundrung, dass sie noch ein Kind bekommen solle wegen der Menge ihrer Jahre und der ihres Gemahls, hienach wäre der Vers versetzt und sollte eig. so lauten: und seine Frau stand, während wir ihm den Isaak und nach Isaak den Jakob verkündeten, da lachte sie.« — Es könnte nun scheinen dass dieser Sohn, der dem Abraham verkündet wurde, hier wohl vorsätzlich verfälschend, weil Ismael als Stammvater der Araber betrachtet wurde, auf Ismael bezogen worden sei, sowie die darauf folgende Versuchung (die neben andern II, 118 im Allgemeinen angedeutet wird: ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ

עֲשָׂרָה נִסְיוֹנוֹת נִתְנַסָּה אַבְרָהָם אָבִינוּ, Mischnah Aboth V, 3) mit der Opferung des Sohnes gewiss auch auf Ismael bezogen wird. Grund zu dieser Annahme giebt nämlich die Stelle XXXVII, 99-114. Nachdem dort auch früher der Streit über die Götzen erzählt wird, heisst es dann von V. 99 an: wir brachten ihm die frohe Botschaft mit einem milden Sohne, als dieser gross war, sagte Abraham: Sohn, ich habe im Traume gesehn, dass ich Dich opfern solle, und er erklärte sich bereit, darauf aber erhielt Abraham einen Ruf, dass er sein Gesicht schon erfüllt hätte, und ein köstliches Opfer löste ihn aus; und nun V. 112: وَبَشَّرْنَاهُ بِإِسْحَقَ نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ, 113 وَبَارَكْنَا عَلَيْهِ وَعَلَى إِسْحَقَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَظَالِمٌ لِنَفْسِهِ مُبِينٌ »und wir verkündeten ihm den Isaak, einen Propheten von den Frommen, und wir segneten ihn und den Isaak und von ihren beider Nachkommen ist offenbarer gegen sich schön und frevelhaft Handelnder.« Dass nun hier erst die Verkündigung Isaak's steht, ist ein Beweis, dass alles Frühere, sowie auch عَلَيْهِ und ذُرِّيَّتِهِمَا (V. 113) auf Ismael sich bezieht. Dass also, nach der Darstellung Mohammed's, die Opferung mit dem Ismael vorgenommen werden sollte, ist offenbar, wird auch unten bei Ismael noch näher erörtert werden, aber nicht dass die Verkündigung der Engel auf ihn sich bezog, da bei beiden بَشَّرَ steht, an einer andern Stelle

(XI, 74) aber ausdrücklich diese Verkündigung durch die Engel von Isaak erzählt wird.

Dass die Engel eine doppelte Sendung hatten, zu Abraham, um ihm seine Vaterschaft und die Zerstörung Sodom's anzuzeigen, und zu Loth, لُوط, um diesen vor der Ausführung der Zerstörung aus Sodom zu entfernen, ist biblisch, und Mohammed folgt dieser Erzählung. Dass Loth durch Abraham gläubig worden sei, ist schon oben (S. 127) erwähnt; die Begebenheit aber, von der wir sprechen und die I M. 19, 1-27 erzählt ist, kömmt im Korane an folgenden Stellen vor: VII, 78-83. XI, 79-85 XV, 61-78. XXII, 43. XXVI, 160-176. XXVII, 55-60. XXIX, 27-35. XXXVII, 133-137. LIV, 33-39. Im Ganzen ist die Erzählung ziemlich treu, nur fehlt es doch nicht an einzelnen Ausschmückungen. So ist in einigen Stellen (vgl. vorz. XXIX, 27-30) die Ermahnung an das Volk wegen unkeuschen Gebrauches der Männer ganz abgesondert von der Erzählung mit den Engeln behandelt, so lässt er auch die Engel ihm voraussagen, dass seine Frau nicht gerettet werde, XI, 83 und XXIX, 32*),

---

*) Nach der Lesart امرأتك im Acc. (XI, 83) soll Loth sie gar nicht einmal auffordern mitzugehn, sondern sie bei den Leuten Sodom's lassen; diese Lesart aber ist nicht allein von Hinckelmann, sondern auch von fast allen arab. Erklärern bei Elpherar angenommen, die noch, wie derselbe bemerkt, auch durch die verschiedne

ja sogar noch früher an Abraham XXIX, 31 und XV, 60, welche Ungläubigkeit seiner Frau übrigens noch besonders LXVI, 10 erwähnt wird, sowie die Zerstörung der Städte an sehr vielen Stellen, vgl. z. B. XXV, 42 und a. St. — Vorzüglich prägt er das allen Ermahnern gemeinsame Kennzeichen, dass sie keinen Lohn verlangen, auch ihm auf (XXVI, 164).

Dass nach Mohammeds Angabe mit Ismael, اسمعيل, der Opferungversuch angestellt worden sei, ist schon oben (S. 131) bemerkt*) und angezeigt

---

des Ben Mas'ud bestätigt wird, indem dieser امراتك vor ولا setzte.

*) Zu der oben angeführten St. XXXVII, 101 bemerkt Elpherar Folgendes: واختلف العلما من المسلمين فى هذا الغلام الذى امر ابراهيم بذبحه بعد اتفاق اهل الكتابين على انه اسحاق وقال قوم هو اسحاق „die Gelehrten unter den Moslemen, sind verschieden über diesen Knaben, dessen Opferung dem Abraham geboten wurde, indem die Schriftbesitzer beider Partheien (Juden und Christen) einverstanden sind, dass er Isaak gewesen und das Volk mit ihnen übereinstimmt". Es werden dann viele Erklärer aufgeführt, die auch diese Meinung theilen, وقال اخرون هو اسمعيل „Andre aber sagen, er sei Ismael", und nun werden hiefür die Autoritäten angeführt, وكلا القولين يروى عن رسول الله صلعم ومن ذهب الى ان الذبيح اسحاق احتج من القران بقوله فبشرناه بغلام حليم فلما بلغ معه السعى امره بذبحه من بشره وليس فى القران انه

worden, welche Gründe den Mohammed bewogen, den Ismael als einen sehr Frommen darzustellen,

---

بشر بولد سوى اسحاق كما فى سورة هود فبشرناه
باسحاق ومن ذهب الى انه اسمعيل احتج بان الله تعالى
ذكر البشارة باسحاق بعد الفراغ من قصة المذبوح فقال
فبشرناه باسحق نبيا فدل على ان المذبوح غيره وايضا
فان الله تعالى قال فى سورة هود فبشرناه باسحاق ومن
ورا اسحاق يعقوب كما بشره باسحاق بشره بابنه يعقوب
فكيف يامره بذبح اسحاق وقد امره بنافلة منه

„Beide Ansichten stützen sich auf die Worte Mohammed's. Wer da behauptet, Isaak sei der Geopferte, beweist es aus den Worten des Koran's (V. 99): „wir brachten ihm die frohe Botschaft mit einem milden Sohne“ und als dieser gross war, da befahl er ihm den zu opfern, den er ihm verkündet hatte; nun aber findet sich im Korane nicht, dass ihm ein Sohn verkündet worden sei ausser Isaak, sowie es in der Sure, überschrieben Hud, heisst: „und wir verkündeten ihm den Isaak“ (XI, 74). Wer aber behauptet, Ismael sei der Geopferte, beweist es daher, weil die Verkündung des Isaak erst nach Beendigung der Geschichte des Geopferten steht und er dann erst sagt: „und wir verkündeten ihm den Isaak, einen Propheten von den Frommen“ (V. 112), dies zeigt an, dass der Geopferte ein Andrer sei (dasselbe führt Dschelaal Eddin bei Mar. aus). Ferner heisst es in der Sure Hud (XI, 74) „wir verkündeten ihm den Isaak und nach Isaak Jakob“, sowie er also den Isaak verkündete, verkündete er ihm auch dessen Sohn Jakob, wie hätte er nun die Opferung des Isaak befehlen können, da er ihm von diesem Nachkommenschaft versprochen hatte.“ — Dieser letztere Beweis ist freilich gar

vgl. XIX, 55 und 56. XXI, 85 und 86, sowie er ihn auch stets in die Erzväter- und Prophetenreihe

---

nicht hoch anzuschlagen, indem ein solcher Widerspruch auch in der Schrift in Bezug auf I M. 21, 11 und Kap. 22 zu lösen wäre; jedoch bedarf es auch dessen und noch eines andern, der sogleich weiter im Commentare angeführt wird, dass die Hörner des Widders in Mecca, dem Aufenthalsorte Ismael's, aufbewahrt worden seien, neben dem ersten durchaus nicht, sowie auch wir uns ganz unabhängig hievon schon dafür im Texte entschieden haben, was auch alle Araber gethan haben würden, wenn nicht die so bestimmt ausgesprochne Meinung der Juden und Christen (welcher fast immer die Volkssage, das قوم, folgt) Mehre, die dadurch nicht unbefangen genug an den Korantext giengen oder mehr Achtung für jüd. und christl. Ansicht hatten, sie zu verlassen gezwungen hätte. Wie aber der Beweis der andern Meinung von diesen entkräftet werden soll, erfahren wir zu V. 112: جعل[1]) الذبيح اسمعيل قال بشر بعد هذه القصة باسحاق نبيا جزا طاعته ومن جعل الذبيح اسحاق قال بشر ابراهيم بنبوة اسحاق رواه عكرمة عن ابن عباس قال بشر به مرتين حتى ندى وحتى نبى Wer annimmt, dass der Geopferte Ismael sei, erklärt, ihm wurde nach dieser Begebenheit Isaak, ein Prophet, verkündet, als Lohn seines Gehorsames; wer aber annimmt, der Geopferte sei Isaak, erklärt, es sei dem Abraham die Prophetengabe des Isaak verkündet worden. Akhrama im Namen Ibn 'Abbaas erklärt, er sei ihm zwei-

---

[1]) Muss entweder من جعل oder جاعل heissen.

aufnimmt II, 130. 134. III, 77. VI, 86. XXXVIII, 48, als frommen Sohn Abrahams erwähnt XIV, 41; auch soll er mit den Grundstein zur Kaaba gelegt haben, II, 119. Diese Ansicht ist nun allerdings nicht jüdisch, aber doch dem Judenthume nicht entgegen: תִּקָּבֵר בְּשֵׂיבָה טוֹבָה בִּשְּׂרוֹ שֶׁיִּשְׁמָעֵאל עָשָׂה תְשׁוּבָה »mit dem Ausspruche: Du wirst in gutem Alter begraben (I M. 15, 15) zeigte er ihm an, dass Ismael Busse thun werde« (Mid. Rab. zu I M. Par. 38), und dass Dies wirklich geschehn, berichtet der Tal-

---

male verkündet worden, einmal bei seiner Geburt und ein mal bei der Erlangung der Prophetengabe." Im folgenden V. aber, der noch weit bestimmter für unsre Ansicht spricht, erklärt Elpherar theils falsch, theils beobachtet er ein sehr bedeutsames Stillschweigen; عَلَيْهِ erklärt er nämlich mit يعنى على ابراهيم فى اولاده „d. h. den Abraham in seinen Kindern", das nach der andern Meinung aber unerklärbare ذُرِّيَّتِهِمَا erklärt er wirklich nicht. — In der Islamischen Sage wird, wie schon Elpherar vom قوم bemerkt, fast durchgängig von Isaak als dem zur Opferung Geführten gesprochen; so heisst bei Elpherar zu XII, 36, wo Joseph den Mitgefangnen sein Geschlecht erzählt, u. zu XII, 86, wo ein Brief Jakobs an den seinen Sohn in Gefangenschaft haltenden König (Joseph) erwähnt wird, Isaak immer ذبيح الله, und indem Jakob im Verlaufe des Briefes (ganz nach der Angabe des Sepher Hajjaschar) auf die besondre Aufmerksamkeit Gottes, deren sich seine Familie erfreut, hinweist, sagt er: وأما ابى فشدت يداه ورجلاه ووضع السكين على قفاه

mud (Baba Bathra 16): יִשְׁמָעֵאל עָשָׂה תְּשׁוּבָה בְּחַיֵּי אָבִיו »Ismael that Busse bei Lebzeiten seines Vaters.« Aus der Gewohnheit, den Ismael zu den Erzvätern zu zählen, geräth er sogar in den Irrthum, ihn zu Jakob's Vorfahren zu zählen II, 127 « der Gott Deiner Väter, des Abraham, des Ismael und des Isaak, was Beidhawi folgendermassen zu erklären sucht: وعدّ اسمعيل من ابائه تغليبا للاب والجد كالاب لقوله عليه الصلاة والسلام عم الرجل صنو ابيه كما قال فى العباس رضى الله عنه هذا بقية ابائى »er zählt den Ismael zu seinen Vätern, ihn verbindend mit dem Vater — auch der Grossvater ist gleich dem Vater — sowie sich Mohammed ausdrückte, der Oheim ist ein Theil des Vaters, sowie er auch vom 'Abbaas sagte: dieser ist der Ueberrest meiner Väter.«

Dadurch nun, dass er die Handlung, die dem Isaak اسحق, von den Juden als die verdienstlichste beigelegt wird, die Bereitwilligkeit zum Opfertode, auf den Ismael überträgt, bleibt Isaak weiter Nichts als ein schlichter Frommer, von dem sich nicht Vieles erzählen lässt und der ganz des Sagenschmuckes beraubt ist. Daher geschieht seiner bloss Erwähnung in der Reihe der Erzväter und fast immer in den Stellen, wo von Abrahams Er-

---

فغداه الله „was meinen Vater betrifft, so wurden seine beiden Hände und Füsse gebunden und das Messer auf seinen Nacken gelegt, Gott aber erlöste ihn.“ Vgl. auch Abulfeda, hist. Anteisl. S. 22.

rettung aus dem Feuerofen gesprochen und dann seine Belohnung für seine Frömmigkeit erwähnt wird, wo er, mehr der überlieferten Sage folgend, bloss Isaak und Jakob erwähnt, nicht aber Ismael.

Merkwürdig tritt nun aber die Verwirrung entgegen, in der Mohammed über Jakob, يَعْقُوبُ gewesen zu sein scheint, über den er wohl ungewiss war, ob er Sohn Abraham's oder dessen Enkel, Sohn Isaak's war. Freilich giebt es keine Stelle, die ihn so ganz offenbar als den Sohn des Abraham angebe, aber sie geben alle demjenigen, der nicht aus der biblischen Geschichte sich eines Andern belehrt hätte, diese Vermuthung. Bei der Verkündigung der Engel XI, 74 lautet es وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَٰقَ يَعْقُوبُ »nach Isaak aber Jakob« *); so VI, 84. XIX, 50. XXI, 7. XXIX, 26: »wir gaben ihm (dem Abraham) den Isaak und den Jakob«, in der Sunna 398 und 400 aber wird deutlich Joseph der Enkel Abraham's und Jakob als dessen Sohn benannt. Sind nun alle diese Stellen auch nicht mit unwiderleglicher Beweiseskraft versehn, so sind Stellen, die man etwa dagegen anführen könnte noch weit

---

*) Die arab. Ausleger, die diese Worte nicht so auffassen dürfen und wollen wie wir, müssen für die ganz unpassende Herbeiführung des Jakob andre Gründe aufsuchen; so heisst es bei Elpherar: تبشرت انها تعيش حتى ترى ولد ولدها „es wurde ihr verkündet, dass sie leben würde, bis sie den Sohn ihres Sohnes sehe“.

kraftloser. Denn wenn XII, 6 als Josephs Vorfahren genannt werden Abraham und Isaak, XII, 38 Abraham, Isaak und Jakob, so berufen wir uns auf die Stelle II, 127, wo Ismael als Vorfahre Jakob's genannt wird, ohne dass eine fortlaufende Abstammung Statt gefunden hätte; wenn ferner II, 127 Abraham, Ismael und Isaak als die Väter Jakob's angeführt werden, so zeigt schon die Anführung Ismael's unter den Uebrigen die Verwirrung, die bei Mohammed über die Abstammung geherrscht. Wir wollen auch keineswegs behaupten, dass Mohammed den Jakob als den Sohn Abraham's genommen, sondern dass es ihm unklar war; daher pflanzte sich auch dieser Irrthum nicht fort, sondern die spätern Araber waren hiemit besser bekannt, sowie z. B. Zamachscheri (und fast mit denselben Worten, aber zugleich mit Beifügung einer langen Ueberlieferungsreihe, Elpherar) zu XII, 4:
وعن النبي صلّى الله عليه اذا قيل مَن الكريمُ فقولوا الكريم ابن الكريم ابن الكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم »Man erzählt dem Propheten nach, er habe gesagt: werdet Ihr gefragt, wer der Edle sey, so antwortet: der Edle, Sohn des Edeln, Sohnes des Edeln, Sohnes des Edeln ist Joseph, Sohn des Jakob, Sohnes Isaak's, Sohnes Abrahams«. (de Sacy anthologie grammaticale 125). Dieses aber zeugt nicht für die völlige Gewissheit Mohammed's, da oft bei den spätern Arabern richtigere Ueberlieferungen verbreitet waren als sie der Koran darbot, sowie wir oben bei Isaak's Opferung sahen.—

Von Jakobs Lebensumständen wird auch bloss Weniges herausgehoben, so bloss eine Andeutung auf seinen Kampf mit dem Engel III, 86: »alle Speise war vor der Offenbarung des Gesetzes den Söhnen Israel's erlaubt, ausser مَا حَرَّمَ اسْرَايِلُ عَلَى نَفْسِهِ »was Israel (wie er hier genannt wird, wozu Beidh. يعقوب) sich selbst verboten hat«, offenbar mit Bezug auf I M. 32, 33, wo das Verbot der Spannader, גִּיד הַנָּשֶׁה erwähnt wird, was auch Beidh. عرق النَّسَا neben der Erzählung einer ganz falschen Veranlassung giebt. Ausser dieser Andeutung und der Geschichte Josephs, in die auch er verwickelt ist und die wir später berichten, findet sich bloss noch seine Ermahnung vor seinem Tode, nach rabbinischen Quellen erzählt II, 126 und 127: »und Abraham befahl solches seinen Söhnen (wozu etwa I M. 18, 19 zu vergleichen ist), ebenso Jakob: o meine Söhne, Gott hat sich auserwählt für Euch diesen Glauben, und sterbet nicht, ohne euch ihm (Gotte) ergeben zu haben, (Mosleme zu sein). Wart ihr etwa zugegen, als dem Jakob der Tod nahte und er zu seinen Söhnen sprach: was werdet ihr nach mir verehren? und sie sprachen: wir verehren Deinen Gott und den Gott Deiner Väter, Abraham, Ismael und Isaak, den einzigen Gott, und ihm sind wir ergeben.« בְּשָׁעָה שֶׁהָיָה יַעֲקֹב אָבִינוּ נִפְטָר מִן הָעוֹלָם קָרָא לִשְׁנֵים עָשָׂר בָּנָיו אָמַר לָהֶם שִׁמְעוּ אֶל יִשְׂרָאֵל אֲבִיכֶם שֶׁמָּא יֵשׁ בִּלְבַבְכֶם מַחֲלֹקֶת עַל הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא אָמְרוּ לוֹ שְׁמַע יִשְׂרָאֵל אָבִינוּ כְּשֵׁם שֶׁאֵין בְּלִבְּךָ מַחֲלֹקֶת עַל הַקָּ׳ בָּ׳ ה׳ כָּךְ אֵין בְּלִבֵּנוּ מַחֲלֹקֶת אֶלָּא ה׳ אֱלֹהֵינוּ

ה' אֶחָד אַף הוּא פֵּרֵשׁ בִּשְׂפָתָיו וְאָמַר בָּרוּךְ שֵׁם כְּבוֹד מַלְכוּתוֹ לְעוֹלָם וָעֶד
»Zur Zeit als Jakob diese Welt verliess, rief er seinen zwölf Söhnen und sprach zu ihnen: Höret Euren Vater Israel. (I M. 49, 2), ist etwa ein Zweifel in Eurem Herzen über Gott? Sie aber sprachen: Höre, Israel, unser Vater, sowie in Deinem Herzen kein Zweifel über Gott ist, so auch in unserm, sondern der Herr ist unser Gott, der Herr ist einzig (5 M. 6, 4). Auch er sprach dann aus und sagte: Gelobt sei der Name seiner herrlichen Regierung immerdar!« (Midrasch Rabbah zu I M. Par. 98, zu 5 M. Par. 2). Vgl. die beiden Recensionen des Targum Jerusal. zu 5 M. 6, 4 Traktat Pesachim S. 56.

Im Einzelnen werden weiter die Söhne nicht erwähnt ausser auch mit in der Reihe der Erzväter unter dem Namen ٱلْأَسْبَاطُ, הַשְּׁבָטִים, die Stämme, wie sie genannt wurden, weil nach ihnen später die Eintheilung von zwölf Stämmen entstand; nur Joseph يُوسُفُ, erfreut sich einer ehrenvollen Ausnahme. Von ihm handelt, ausser einer kurzen Erwähnung XL, 36, fast die ganze zwölfte Sure, die auch ihren Titel von ihm hat, von V. 4 nämlich bis V. 103, und hier nun findet sich die Erzählung, die uns I M. 37, 9 bis Ende und Kap. 39-46 aufbewahrt ist, freilich mit vielen Abkürzungen, aber auch Hinzufügungen und Veränderungen, die angedeutet werden müssen. Zuerst müssen hier erwähnt werden diejenigen Hinzufügungen, die der

jüd. Sage entlehnt sind. Der Art ist die Annahme, Joseph sei auch wohl der Frau Potiphar's geneigt gewesen, aber ein Zeichen habe ihn davon abgemahnt: وَهَمَّ بِهَا لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ (V. 24) וַיְהִי כְּהַיּוֹם הַזֶּה וַיָּבֹא הַבַּיְתָה לַעֲשׂוֹת מְלַאכְתּוֹ אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן שְׁנֵיהֶם לִדְבַר עֲבֵרָה נִתְכַּוְּנוּ וַתִּתְפְּשֵׂהוּ בְּבִגְדוֹ לֵאמֹר שִׁכְבָה עִמִּי מְלַמֵּד שֶׁעָלוּ לַמִּטָּה שְׁנֵיהֶם עֲרֻמִּים בְּאוֹתָהּ שָׁעָה בָּאֲתָה דְּיוֹקְנָא שֶׁל אָבִיו וְנִרְאֵית לוֹ בַּחַלּוֹן אָמַר לוֹ יוֹסֵף יוֹסֵף עֲתִידִין אַחֶיךָ שֶׁיִּכָּתְבוּ עַל אַבְנֵי אֵפוֹד וְאַתָּה בֵּינֵיהֶם רְצוֹנְךָ שֶׁיִּמָּחֶה שִׁמְךָ מִבֵּינֵיהֶם. » Es war an einem Tage, da kam er nach Hause seine Arbeit zu verrichten (I M. 39, 11). R. Jochanan sagt: Beide beabsichtigten eine Sünde zu begehn. — Sie ergriff ihn bei seinem Kleide, sagend: liege bei mir (12). Dies zeigt an, dass Beide nackt das Bett bestiegen hatten, da erschien ihm aber die Gestalt seines Vaters am Fenster, die ihm zurief: Joseph, Joseph! einst werden die Namen deiner Brüder auf die Steine des Ephod eingegraben werden, auch der Deine; willst Du, dass er ausgelöscht werde?«*) (Sotah 36, 2).

---

*) Einige dieser Einzelheiten drückt Elpherar näher aus zum angef. V.: فروى عن بن عباس انه قال حل الهميان وجلس منها مجلس الخاين „es wird dem Ben 'Abbaas nacherzählt, er habe gesagt: er hat seinen Gürtel gelöst und sich zu ihr auf Sünderweise gesetzt. قال قتادة واكثر المفسرين انه راى صورة يعقوب وهو يقول يا يوسف تعمل عمل السفها وانت مكتوب فى الانبيا „Ketada und der grössere Theil der Erklärer sagt, er habe die Gestalt Jakob's gesehn, und dieser sprach: o Jo-

Die Fabel, dass die ägyptischen Frauen ihrer spotten, von ihr eingeladen werden und durch das Betrachten der Schönheit Joseph's*) sich in die Hände schneiden (V. 31 ff vgl. V. 50) findet sich ganz ebenso im Sepher Hajjaschar (ספר הישר), einem zwar untergeschobnen, aber doch gewiss sehr alten, in einer sehr rein hebräischen Sprache geschriebnen Buche das im Midrasch Jalkut zuweilen unter dem Namen דברי הימים הארוך, grosse Chronik, angeführt wird, in einer alten jüdisch-deutschen Uebersetzung den Titel תם וישר führt, in welcher Uebersetzung ich es nun vor mir habe und desshalb die Worte selbst nicht anführen will. Eine Andeutung der Fabel liegt in einer aus dem Mid. Abhkir im M. Jalkut, Kap. 146, angeführten Stelle.**) — Auch die

---

seph! Du handelst wie die Thoren und bist eingeschrieben unter den Propheten."

*) So erklärt es nämlich ganz richtig und mit dem Sepher Hajjaschar übereinstimmend gegen Wahl's gezwungene Deutung auch Elpherar zu V. 31: اى جززن بالسكين التى معهن ايديهن وهن يحسبن انهنا يقطعن الاترج ولم يجدن الالم لغفل قلوبهن بيوسف „d. h. sie schnitten mit den Messer, welches sie hatten, in ihre Hände, indem sie die Orange zu schneiden glaubten, fühlten aber den Schmerz nicht, wegen der völligen Hingebung ihrer Aufmerksamkeit an Joseph."

**) Noch ähnlicher wird die koranische Erzählung der des Sepher Hajjaschar, wenn man folgende Einzelheiten hinzu nimmt. Zu dem Worte مُتَّكَأً (V. 31), das von

Unterhandlung über das Zerrissensein des Kleides von vorn oder hinten (V. 26 ff) findet sich im

---

وكا, VIII, sich stützen, abstammend, ganz gleich dem rabb. סְעוּדָה, von סָעַד, unterstützen, und wie das hebr. מֵסַב von סָבַב, eine Mahlzeit bedeutet, nicht sowohl wegen der neuen Kraft und Stütze, die die Speise bereitet (wozu man vielleicht durch den Ausdruck סָעַד לֵב, vgl. vorz. Ps. 104, 15, verleitet werden könnte), als wegen des gestützten Anlehlehnens an die Sitze bei den Morgenländern, wie auch richtig bei Elpherar zu d. V.: قال بن عباس وسعيد بن جبير والحسن وقتادة ومجاهد متكاء اى طعاما سماه متكا لان اهل الطعام اذا جلسوا يتكون على الوسايد فسمى متكا على الاستعارة „es sagen mehre arab. Erklärer: متكا heisst Speise, weil die Speisenden wenn sie sitzen, sich auf die Pfühle lehnen, desshalb wird es auf entlehnte Weise متكا genannt" — zu diesem Worte bemerkt derselbe Elpherar ferner: ويقرافى الشواذ متكا بسكون التا واختلفوا فى معناه قال بن عباس هو الاترج وروى عن مجاهد مثله وقيل هو الاترج بالحبشة وقال الضحاك الزماورد وقال عكر متكا شى يقطع بسكين وقال ابو زيد الانصارى كلما يجزّ بالسكين فهو عند العرب متك والمتك والبتك القطع بالميم والبا „in dem Exemplare des Schowads wird gelesen مُتْكًا mit vokallosem Ta. Ueber den Sinn dieses Wortes aber ist man verschieden. Ben Abbas sagt: es ist eine Orange, dasselbe wird von Modschahid berichtet; einige sagen, in Habesch heisse eine Orange so; Dhochab sagt, es sey

erwähnten Sepher Hajjaschar ganz auf dieselbe Weise. In den Worten وَشَهِدَ شاهد (V. 26), die wir hier nach der dem Zusammenhange angemessenern Bedeutung nicht urgiren, sondern sie in der von وحكم حاكم »und es entschied ein Entscheidender« (wie Elpherar erklärt) nehmen, finden Andre, dass dies ein bei der Vorfallenheit zwischen Joseph und der Frau Anwesender gewesen sei, und zwar drücken sich Einige bei Elpherar ganz übereinstimmend

---

die indische Frucht Sinnawerd; Akhr sagt: مُتْكٌ ist ein Jedes, was mit einem Messer geschnitten wird; Abu Said der Christ sagt, so oft Etwas mit dem Messer geschnitten wird, heisst es bei den Arabern مَتْكٌ, مُتْكٌ und بُتْكٌ nämlich, mit Mim und Be, bedeutet bei den Arabern das Schneiden." Hienach wäre مُتْكٌ, wie Einige lesen wollen, eine Orange o. أُتْرُجّ, und dass Joseph's Gebieterinn diese Frucht den sie besuchenden Frauen gegeben habe, bemerkt das S. Hajj. ausdrücklich. Nun scheint mir zwar unsre Lesart die richtige und selbst die Bedeutung, die dem مُتْكٌ beigelegt wird, sehr zweifelhaft, da die arab. Erklärer selbst sehr verschiedner Ansicht sind und ihre Erklärungen wohl bloss erst aus dieser Stelle ableiten, wie dies oft geschieht; aber es wird doch soviel aus ihren Worten klar, dass die ganze Sage, wie sie im erwähnten jüd. Buche sich findet, auch zu den Arabern gewandert sei, so dass die spätern Erklärer auch alle Einzelheiten in den Worten des Korans wiederzufinden sich bemühten.

mit dem Seph. Hajj. hierüber so aus: قال سعيد بن جبير والضحاك كان صبيا فى المهد انطقه الله وهو رواية العوفى عن عباس, »Said ben Dschobair und Dhohakh sagen: es war ein Kind in der Wiege, das Gott reden liess. Dies ist die Erklärung des Uphiten nach Abbas.«. Auch das Seph. Hajj. berichtet, es sei ein Kind von 11 Monaten zugegen gewesen, das noch nicht sprechen gekonnt, und nun erst die Sprache erlangt habe. Jedoch weichen Beide hierin von einander ab, dass das jüd. Buch das Kind die Aussage Joseph's bestätigen, der arab. Erklärer aber es die Entscheidung über das Zerrissensein des Kleides abgeben lässt, was auch schon andre Araber als höchst unpassend verwerfen: وقال الحسن وعكرمة ومجاهد وقتادة لم يكن صبيا لانه كان رجلا حكيما ذا راى »Mehre Erklärer sagen: es war dies kein Kind, vielmehr ein weiser, einsichtsvoller Mann«, und es geht hieraus hervor, dass entweder Mohammed selbst auf unpassende Weise beide Sagen vermischt oder dass letztere Sage später auch in den arab. Sagenkreis eingedrungen und von Arabern in die Worte des Korans hineingetragen worden sei. — Die Worte (V. 42): فَأَنْسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ, die Wahl übersetzt: »Allein der Satan liess es nicht zu, dass er (nämlich der Mundschenk) an ihn (den Joseph) dachte«, ohne uns zu sagen, was denn hier رَبِّه bedeute, erhalten erst ihre rechte Deutung durch folgende Stelle: וּדְבַר שְׂפָתַיִם אַךְ לְמַחְסוֹר עַל יְדֵי שֶׁאָמַר לְשַׂר הַמַּשְׁקִים. זְכַרְתַּנִי וְהִזְכַּרְתַּנִי נִתּוֹסַף לוֹ שְׁתֵּי שָׁנִים שֶׁנֶּאֱמַר וַיְהִי מִקֵּץ

שְׂפָתַיִם יָמִים »Lippengerede ist bloss zum Verderben (Spw. 14, 23), dadurch dass Joseph dem Mundschenken zweimal einschärfte, er solle sich seiner erinnern (I M. 40, 14), musste er noch zwei Jahre länger im Kerker verweilen, denn es heisst: und es war nach Verlauf von zwei Jahren (I M. 41, 1)« (Mid. Rabbah zu I M. Par. 89.) Das Schutzsuchen bei dem Mundschenken wird also hier für sündlich erklärt, und desshalb sagt denn auch Mohammed «und der Satan machte ihn (den Joseph) vergessen das Andenken seines Herrn (Gottes)«, indem er nicht auf Gott, sondern auf einen Menschen sein Vertrauen setzte.*) — V. 67 empfiehlt Jakob seinen

---

*) Elpherar: قيل انسى الساقي ذكر يوسف للملك تقديره فانساه الشيطان ذكره لربه قال بن عباس وعليه الاكثرون انسا الشيطان يوسف ذكر ربه حتى انبغ الفرج من غيره واستغاث بمخلوق وتلك غفلة عرضت ليوسف من الشيطان „man sagt, der Mundschenk brachte nicht in Erinnerung die Erwähnung des Joseph dem Könige, so dass es eig. heissen sollte: der Satan machte ihn vergessen ذِكْرَهُ لِرَبِّهِ dessen Erwähnung an seinen Herrn (Pharao). Ben 'Abbaas aber und nach ihm die Meisten erklären, der Satan machte den Joseph vergessnn das Andenken seines Herrn, so dass er Hülfe suchte ausser ihm und Schutz suchte bei einem Geschöpfe, und dies war eine Vernachlässigung, die der Satan dem Joseph zu Wege brachte." Dann führt er noch sehr viele Sagen an, die diesen Schritt des Joseph als sündlich darstellen.

Söhnen in verschiedne Thore einzugehn, so auch Mid. Rab. zu I M. Par 91, אָמַר לָהֶם יַעֲקֹב אַל תִּכָּנְסוּ כֻּלְּכֶם בְּפֶתַח אֶחָת »Jakob sagte zu ihnen: gehet nicht alle durch ein Thor ein« *). — Die Angabe hingegen V. 77, die Brüder hätten, als sie den Becher in Benjamin's Sack gefunden, gesagt: hat er gestohlen, nun auch sein Bruder hat gestohlen«, ist offenbar eine irrthümliche Veränderung der Worte des angeführten Midrasch, Par. 92, nach welchem sie gesagt haben.. הָא גַּנָּבָא בַּר גַּנָּבְתָּא »siehe, ein Dieb, Sohn einer Diebin!« mit Bezug auf Rahels Theraphimentwendung (I M. 31, 19) **). — Aus V. 86 und 97 leuchtet hervor, Jakob habe durch göttliche Mittheilung gewusst, dass Joseph noch lebe, was einer jüdischen Ansicht (Pirke Rabbi Elieser Absch. 38) widerspricht, aber mit einer andern übereinstimmt: שָׁאַל אֶפִּיקוֹרוֹס אֶחָד לְרַבֵּנוּ אֶפְשָׁר שֶׁהַמֵּתִים חַיִּים אֲבוֹתֵיכֶם אֵינָם מוֹדִים וְאַתֶּם מוֹדִים מַה כְּתִיב בְּיַעֲקֹב וַיְמָאֵן

*) Den Grund geben die arab. Ausleger mit dem Midr. gleich an, nämlich מִפְּנֵי הָעַיִן, خاف عليهم العين (Elpherar zum V.) „aus Furcht vor neidischem Blicke;“ den die Alten als schlecht einwirkend betrachteten.

**) Die arab. Ausleger geben die verschiedensten Nachrichten an, von denen eine unsre Ansicht einer irrthümlichen Verwechslung mit der Mutter noch bestätigt, nämlich folgende bei Elpherar: قال سعيد بن جبير وقتادة كان لجده ابى امه صنم يعبده فاخذه سرا „Said ben Dschobair und Ketada sagt: sein Grossvater, der Vater seiner Mutter, hatte ein Götzenbild, das er anbetete, da ergriff er es insgeheim.“

להתנחם אלו היה ידע שהמתים חיים היה ממאן להתנחם אמר לו שוטה
לפי שהוא ידע ברוח הקדש שהוא חי ואין מקבלין תנחומין על החי

»Ein Ungläubiger fragte unsern Lehrer: leben wohl die Todten (fort)? Eure Eltern nahmen Diess nicht an und ihr wolltet es annehmen? Bei Jakob heisst es: er wollte keinen Trost annehmen (I M. 37, 35) hätte er den Glauben gehabt, dass die Todten (fort) leben, hätte er keinen Trost angenommen? Da antwortete er ihm: Thörichter! er wusste durch den heil. Geist, dass er noch (fleischlich) lebte und auf einen Lebenden nimmt man keinen Trost an« (Mid. Tanchuma, angeführt M. Jalkut, Kap. 143).— Ebenso ist eine Sage, er habe dem Benjamin vorausgesagt, er sei Joseph, was V. 69 berichtet wird, im Sepher Hajjaschar erzählt. — Neben diesem aus jüd. Sagen Hinzugefügten findet sich aber auch Andres, das Irrthümern, vielleicht auch zuweilen uns unbekannten Sagen sein Entstehen verdankt. So widerspricht seine Angabe V. 11 ff, dass die Brüder den Vater aufgefordert, ihnen den Joseph mitzugeben, den Worten I M. 37, 13 ff, ferner dass einer von den Ismaelitern, der Wasser schöpfen wollte, den Joseph in der Grube gefunden habe, dem deutlichen Ausspruche der Schrift: והבור ריק אין בו מים I M. 37, 24; V. 47 lässt er den Joseph Pharao's Traum auslegen und wird erst V. 50 dann aus dem Gefängnisse geholt gegen I M 41, 14 ff. V. 84 behauptet er, Jakob sei durch Verdruss blind, jedoch durch die Auflegung eines Hemdes wieder sehend worden (V. 93 und 96), vielleicht durch Ver-

wechslung mit der spätern Abnahme der Sehkraft (I M. 48, 10), wahrscheinlicher auf eine mir unbekannte Sage gestützt. V. 100 und 101 sollen seine Eltern, أَبَوَيْهِ, zu ihm nach Egypten gekommen sein, ungeachtet nach dem Zeugnisse der Schrift (I M. 35, 18 ff.) Rahel schon lange früher gestorben war, wahrscheinlich um den Traum, der auch auf Beide lautete (V. 4. I M. 37, 10 אֲנִי וְאִמְּךָ), auch gänzlich in Erfüllung zu bringen, wozu aber einige Rabbinen bemerken, dass dies eben ein Zeichen sei, dass kein Traum ohne eitle Reden sei, andre hingegen, dass Bilhah, seine nachherige Pflegemutter, darunter verstanden werde, was auch ähnlich bei Zamachscheri zu V. 4. angeführt ist: وقيل ابوه وخالته »man sagt: sein Vater und seine Muhme« (de Sacy anth. gramm. S. 127), noch deutlicher bei Elpherar: قاله قتادة وقال السدى القمر خالته لان امه راحيل كانت قد ماتت »Kethada und Sadh sagen, unter dem Monde werde seine Muhme verstanden, weil seine Mutter Rahel schon gestorben war«, so dass also Mohammnd auch hier diese meinen kann, was Elpherar auch wirklich zu V. 100 bemerkt: قال اكثر المفسرين هو ابوه وخالته ليا وكانت امه قد ماتت فى نفاس بنيامين »die meisten Erklärer sagen: es seien diese sein Vater und seine Muhme Leah gemeint, seine Mutter war schon in der Geburt des Benjamin gestorben.« — Ganz seinem sonstigen Verfahren gemäss hingegen ist die lange Rede über Gotteseinheit- und Jenseitsglauben, die er dem Joseph, be-

vor er seinen zwei Mitgefangnen ihre Träume deutet, in den Mund gelegt *).

Mit Joseph hätten wir den ersten Zeitabschnitt durchlaufen, denn zwischen ihm und Moses erwähnt er gar keines Andern, fast als hätte er mit Justin, ohne dass wir Mohammed im Mindesten ernstlich eine solche Meinung beilegen wollten, Moses als den Sohn Joseph's angenommen.

---

*) Die arab. Ausleger, die diese Unschicklichkeit sehr wohl fühlen, erklären dies sehr fein, Joseph habe diese Abschweifung gemacht, da es ihm leid gethan, seinem einen Mitgefangnen etwas Böses sagen zu müssen; so Elpherar zu V. 37: فلما قصّا عليه الرؤيا كره يوسف ان يعبر لهما ما سالاه لما علم فى ذلك من المكروه على احدهما فاعرض عن سؤلهما واخذ فى غيره من اظهار المعجزة والدعا الى التوحيد „nachdem sie ihm den Traum erzählt hatten, deutete er ihnen ungern, was sie ihn gefragt hatten, weil er darin etwas Unangenehmes für einen von beiden erkannte; desshalb wandte er sich ab von ihrer Frage und fing über etwas Andres an, indem er sie über die Wundergabe belehrte und sie zum Gotteseinheitglauben ermahnte.“

Zweites Stück.

MOSES UND SEIN ZEITALTER.

Während die Geschichte der frühern Zeit theils bloss in kurzen Zügen aufbewahrt war, theils auch hinsichtlich ihres Inhaltes nicht so wichtig u. auf die ganze spätere Folgezeit so einflussreich war, und Mohammed aus dieser Periode daher bloss Sagen wegen ihrer Erbaulichkeit und der frommen Betrachtungen, die sich daran knüpfen liessen, aufnahm: so verlor sich in dem jetzt zu behandelnden Zeitabschnitte diese Sagenreihe nicht, aber die Geschichte tritt einerseits mit grösserer Bestimmtheit und Ausführlichkeit, andrerseits mit grösserer religiöser Wichtigkeit hervor. Sowohl die mosaische Gesetzgebung als das an Begebenheiten reiche Leben und die hohe Persönlichkeit Moses' geben dem Mohammed Stoff genug zu Berichten.

Wir wollen hier zuvörderst das ganze Leben Moses' nach der Darstellung des Korans, zusammengestellt aus den verschiedensten Stellen, zusammenfassen, um dann erst auf die zu bemerkenden Einzelnheiten überzugehn. — Unter den drückenden Verfügungen, die sich Pharao gegen die Israeliten erlaubte, war auch die, dass ihre Kinder ins Wasser geworfen werden sollen. Moses, موسى, Sohn

Amram's, عمران, wurde aber von seiner Mutter in einen Kasten gelegt; die Frau Pharao's, die in diesem das Kind erblickte, rettete es vom Tode und liess es an seiner Mutter saugen. Als Moses gross wurde, suchte er seinen gedrückten Brüdern zu helfen, erschlug einst einen Egypter, wurde den andern Tag von einem Israeliten an seine gestrige That erinnert, fürchtete sich desshalb, floh unter Zureden eines Freundes nach Midian, مدين, und heirathete dort die Tochter eines Midianiters (XX, 37-44. XXVIII, 2-29). Als er sich von Midian entfernen wollte, da sah er einen brennenden Busch, nahte ihm, bekam einen Ruf nach Egypten zu gehn, den Pharao, فرعون, zu ermahnen, ihm einige Wunder zu seiner Beglaubigung zu thun, zu welchem Geschäfte er sich aber seinen Bruder Aaron هرون als Gehülfen ausbat (XX, 8-37. 44-51. XXVI, 9-17. XXVIII, 29-36. LXXIX, 15-20). Er erfüllt den Befehl, vollbringt seine Sendung, Pharao aber bleibt ungläubig, lässt seine Schwarzkünstler versammeln, die zwar die Wunder nachahmen, aber doch von Moses und Aaron übertroffen werden und auch sogleich, der Drohungen Pharao's ungeachtet, gläubig werden (VII, 101-125. X, 76-90. XI, 99-102. XX, 50-79. XXIII, 47-51. XXVI, 15-52 XXVII, 13-15. XXVIII, 36-40. XL, 24-49. XLIII, 45-54. LXXIX, 20-27.) Ueber Pharao und sein Volk aber, die hartnäckig bei ihrem Unglauben bleiben, ergeht ein gewaltiges Strafgericht, so dass end-

lich die Egypter ins Meer versinken, die Israeliten aber gerettet werden (II, 46 und 47. VII, 127-135. X, 90-93. XX, 79-82. XXVI, 52-69. XXVIII, 40-43. XLIII, 55). Von dem Zuge nun vor Empfange des Gesetzes wird Nichts erwähnt als das Schlagen des Felsen mit einem Stabe, so dass Wasser herausfloss und auch Dies bloss nebenbei (II, 57. VII, 160), an welcher erstern Stelle (V. 58) noch Einiges von dem Aufenthalte in der Wüste erzählt wird. Moses empfängt darauf das Gesetz, الألواح הַלּוּחוֹת (VII, 143 und 150*) und verlangt Gottes Herrlichkeit zu sehn (VII, 135-147. 170 II, 52-55. 60. 87. IV, 152**). Während seiner Abwe-

---

*) Zu ersterer Stelle Elpherar: قال بن عباس يريد الالواح التوراة „Ben Abbas sagt: er meint unter Alwach die Torah" und richtiger zu letzterer: التي فيها التوراة „worin die Torah ist."

**) Im Korane geschieht bei der Gesetzgebung niemals des Berges Sinai Erwähnung, was die Erklärer freilich thun, z. B. Elpherar zu VII, 140, ungeachtet er Mohammed nicht fremd war, indem er bei andern Gelegenheiten vorkömmt. So wird er (طور سينين, wohl des Reimes wegen, vgl. unten الياسين) als Schwur gebraucht XCV, 2; ferner heisst es bei Erwähnung der Schöpfung des Oelbaumes XXIII, 20: und einen Baum, der hervorgeht aus dem طور سيناء, zu welcher Stelle die Erklärer (bei Elpherar) den Namen als Apell. auffassen (und unter vielen abweichenden

senheit aber machen die Israeliten das goldne Kalb, das Moses bei seiner Ankunft zerstösst und den Israeliten zu trinken giebt II, 48-52. 87. VII, 147-155. XX, 82-99) und darauf nimmt er sich siebenzig Männer (VII, 155). Später schickt er Kundschafter nach Khanaan, die aber, ausser zweien, gottlos sind, von welchen sich das Volk bethören lässt und so vierzig Jahre in der Wüste herumwandern muss (V, 23-30), hat ferner Streit mit Korah, der von der Erde verschlungen wird (XXVIII, 76-83), wird ungerecht beschuldigt, was sich entweder auch auf Korah bezieht o. auf den Streit mit Aaron und Miriam (XXIII, 69.) Dies alle Lebensbegebenheiten Moses' im Allgemeinen, wie sie sich im Korane finden und wie wir sie sowohl nach Andeutungen im Korane als vorzüglich nach unsrer bessern Quelle ordnen können. Neben diesem kömmt noch eine wunderbare Reise vor, die er mit seinem Diener unternommen haben soll (XVIII, 59-82), von der weiter unten ein Mehres. — Wir gehen nun zu den

Erklärungen auch die mir richtig scheinende angeführt wird: وقيل هو بالسريانية الملتف بالاشجار „man sagt, es sei im Syrischen ein dicht mit Bäumen bepflanzter Ort" so dass סִינַי mit סְנֶה zusammenhangen würde), ohne denselben als einerlei mit dem Berge, an dem Moses die Gesetzgebung erhalten, zu betrachten, u. von Einem bloss angeführt wird: وقال ابن زيد هو الجبل الذى نودى منه موسى „Ben Said sagt, es sei dies der Berg, von welchem dem Moses zugerufen worden sei."

Einzelnheiten über. Als Rathgeber Pharao's und Mitverfolger der Israeliten werden genannt Haman, هامان (XXVIII, 5. 7. 38. XXIX, 38. XL, 25) und Korah, قارون (XXIX, 38. XL, 25), welcher letztere auch als in dieser Eigenschaft erwähnt wird Mid. Rab. zu 4 M. Par. 14: קֹרַח הָיָה קְתוֹלִיקוֹס לְבֵיתוֹ שֶׁל פַּרְעֹה »Korah war Hauptverwalter über das Haus Pharao's«, den erstern aber Mohammed wohl zuweilen als Judenfeind (הָמָן) nennen gehört hatte und ihn daher hier einschob, obgleich den zur Zeit des Ahasverus Lebenden spätere Araber nicht هامان, sondern هيمون (vgl. Makarizi in de Sacy, chrest. arabe S. 143, Z. 9 der ersten Ausg.) nennen. Auch die Rabbinen sprechen viel von Rathgebern, die er gehabt, nennen bald als solche Bileam, Job und Jethro, von denen der erste beigestimmt, desshalb später durch die Israeliten umgebracht wurde, der zweite geschwiegen habe, desshalb auch Leiden ertragen musste, der dritte geflohen sei und so ihm das Glück zu Theil wurde, Schwiegervater des Moses zu sein, und vorzüglich sind die zwei Obersten der Schwarzkünstler יוחני und ממרא, die auch in einem Briefe des Apostels Paulus vorkommen, als Anstifter mitgenannt. Die vorzüglichste Veranlassung zur Verfolgung wird XXVIII, 5 der Furcht wegen eines gehabten Traumes zugeschrieben, übereinstimmend mit: אָמְרוּ הַחַרְטֻמִּים לְפַרְעֹה עָתִיד נַעַר לְהִוָּלֵד וְהוּא יוֹצִיא אֶת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם וְחָשַׁב וְאָמַר בִּלְבּוֹ הַשְׁלִיכוּ כָּל הַיְלוֹדִים הַזְּכָרִים אֶל הַיְאוֹר וְהוּא מֻשְׁלָךְ עִמָּהֶם »Die Schwarzkünstler sagten zu Pharao:

ein Knabe wird geboren werden, der die Israeliten aus Egypten führet; da dachte er, werfet alle männliche Kinder in den Fluss, so wird er mit hineingeworfen« (Pirke R. Elieser, Absch. 48). Die Rettung des Moses wird der Frau Pharao's beigelegt (XXVIII, 8) sowie sie LXVI, 11 auch als Gläubige genannt wird, offenbar aber aus irrthümlicher Verwechslung mit dessen Tochter, von der Dies die Schrift aussagt, 2 M. 2, 5, sowie auch der von den Auslegern der Frau Pharao's beigelegte Name آسِيَة aus בִּתְיָה, wie die Tochter bei den Juden heisst (I Ch. 4, 18) verdorben ist. — Die Worte der Schrift: »ich will Dir eine Säugamme von den Hebräerinnen rufen« (2 M. 2, 7) geben den Rabbinen zu der Fabel Veranlassung: מַה שְּׁנָא עִבְרִיּוֹת מְלַמֵּד שֶׁהֶחֱזִירוּהוּ עַל כָּל הַמִּצְרִיּוֹת כֻּלָּן וְלֹא יָנַק אָמַר הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא פֶּה שֶׁעָתִיד לְדַבֵּר עִמִּי יִנַק דָּבָר טָמֵא »warum gerade von den Hebräerinnen? Dies zeigt an, dass man ihn allen Egypterinnen reichte, er aber nicht sog, denn Gott sprach: der Mund, der einst mit mir reden soll, sollte der Unreines einsaugen?« (Sotah, 12, 2). Dessen thut auch XXVIII, 11 Erwähnung. — Mohammed lässt den Moses seine Ermordung des Egypters als etwas Sündliches betrachten und darüber Reue empfinden (XXVI, 19 und XXVIII, 14), was gegen die jüdische Ansicht ist: אֲשֶׁר לֹא נָשָׂא לַשָּׁוְא נַפְשׁוֹ זֶה נַפְשׁוֹ שֶׁל מִצְרִי שֶׁלֹּא הָרַג אֶת הַמִּצְרִי עַד שֶׁעָמַד עָלָיו בַּדִּין וְרָאָה שֶׁחַיָּב מִיתָה »der V. Ps. 24, 4 bezieht sich (nach der Lesart des Khthib: der seine Seele nicht aus Eitlem weggenommen«) auf die

Seele des Egypters, die Moses nicht eher weggeschafft, bis er seine Sache gerichtlich untersucht und gesehn hatte, dass er den Tod verdient« Mid. Rab. zu 2 M. Par. 5). Dass derselbe aber, den er von dem Egypter befreit, den andern Tag wieder Streit gehabt und zwar mit einem Egypter, und ihn, weil er ihm nicht beistehn wollte und ihm seine Streitsucht verwies, verrathen habe (XXVIII, 17 ff), ist blosse Ausschmückung, ebenso auch die recht schöne Erfindung eines Mannes, der den Moses wegzugehn ermahnt (V. 19). Seine Flucht nach Midian und sein Aufenthalt daselbst ist sehr kurz erzählt, dennoch findet sich auch hierin eine irrthümliche Abändrung, indem er statt der sieben Töchter des Midianiters (2 M. 2, 16) bloss von zweien (XXVIII, 23) spricht. Statt dass nun die Erscheinung in dem Dornbusche nach der biblischen Erzählung (2 M. Kap. 3) dem Moses Veranlassung ist, Midian zu verlassen, lässt Mohammed irrthümlich den Moses schon früher den Entschluss fassen und ihm auf dem Wege die Erscheinung zukommen (XXVIII, 29). Mit diesem Auftrage ist dann immer auf eine merkwürdige Weise die Erscheinung vor Pharao so enge verknüpft, dass an manchen Stellen dem Befehle Gottes gleich die Antwort Pharao's folgt, ohne dass erst erwähnt wäre, Moses und Aaron seien dann nach Egypten gegangen, hätten die Wunder vor Pharao gethan und ihn ermahnet. An solchen Stellen hingegen, wo bloss die Ermahnung des Moses an Pharao erzählt

wird, ohne die vorhergehenden Begebenheiten zu berichten, da wird natürlich dieser anderswo vermisste Theil angegeben, und zwar wieder mit Abändrungen. Pharao soll dem Moses seinen Mord des Egypters vorgeworfen haben (XXVI, 17 ff), was eine sehr einfache Erdichtung ist, die aber dem Wortsinne der Schrift 2 M. 2, 23 und 4, 19 widerspricht, wenn nicht die Erklärung des Mid. Rab. zu 2 M. Par. 1 hinzugenommen wird: וימת מלך מצרים שנצטרע והמצרע חשוב כמת »der König von Egypten starb (2 M. 2, 23) d. h. er wurde aussätzig, und der Aussätzige ist einem Todten gleich« und ebenso Par. 5: כי מתו כל האנשים וכי מתו והלא דתן ואבירם הם והם חיו עם קרח במחלקתו אלא מהו מתו שנתמעטו »denn gestorben sind Alle, die nach Deinem Leben trachten (2 M. 4, 19), gestorben wären sie, es waren ja Dathan und Abhiram, die in Korah's Streit verwickelt waren? Dies soll aber bloss bedeuten, sie seien vermögenlos worden*).« — Ferner soll Moses das Zeichen des Aussatzes seiner Hand vor Pharao gemacht haben (VII, 105 und XXVI, 32), wovon in der Schrift (2 M. 7, 8 ff.) Nichts erwähnt ist, jedoch übereinstimmend mit Pirke Rabbi Elieser Absch. 48, wo es heisst: הכניס ידו לחיקו והוציאה מצורעת כשלג וגם הם הכניסו ידם לחיקם והוציאו אותן מצרעות כשלג er

*) Dathan und Abhiram nämlich sind, nach Mid. Rab. zu 2 M. Par. 1, die zwei Streitenden, deren einer dem Moses seinen Todschlag vorgeworfen.

that seine Hand in seinen Schooss und zog sie heraus, vom Aussatze weiss wie Schnee, auch sie thaten ihre Hand in ihren Schooss und zogen sie heraus von Aussatz weiss wie Schnee.« — Die herbeigeholten Zauberer, die anfangs, im Gegensatze gegen göttliche Boten, sich nach ihrem Lohne erkundigen (VII, 110. XXVI, 140), werden, sobald sie das Einschlingen ihrer Schlangen durch die des Moses sehn, gläubig, preisen Gott und lassen sich durch die Drohungen Pharao's nicht einschüchtern, was geradezu gegen die Bibel ist, wo eine blosse Andeutung eines solchen Bekenntnisses erst nach der Läuseplage (2 M. 8, 15) sich findet; unter seinem Volke aber glaubte ihm bloss sein Stamm (X, 83 *), שִׁבְטוֹ שֶׁל לֵוִי פָּנוּי הָיָה מֵעֲבוֹדַת פֶּרֶךְ »der Stamm Levi war frei von harter Arbeit« (Mid. Rab. zu 2 M. Par. 5). Pharao selbst aber war auch Zaubrer, wofür er sich, meiner Ansicht nach, in seiner Anrede an die übrigen Zaubrer XX, 74 und XXVI, 48 ausgiebt, übereinstimmend mit: פַּרְעֹה שֶׁהָיָה בִּימֵי מֹשֶׁה מֵאַמְגּוּשֵׁי גָּדוֹל הָיָה »Pharao, der in Moses Zeiten lebte, war ein grosser Zaubrer,« (Mid. Jalkut Kap. 182), in andern Stellen aber (XXVI, 128. XXVIII, 38) legt er sich gar Göttlichkeit bei, welcher Schein wohl beim Volke gelten soll, was auch

*) Auf Moses nämlich ist das Suffix zu beziehn, wie dies auch einige arab. Ausleger bei Beidhawi (Henzii fragm. arab. S. 193) und bei Elpherar thun.

die jüd. Sage ausgebildet: אָמַר לָהֶם בַּתְּחִלָּה שֶׁקֶר אַתֶּם אֹמְרִים כִּי אֲנִי הוּא אֲדוֹן הָעוֹלָם וַאֲנִי בָּרָאתִי עַצְמִי וְאֶת נִילוּס שֶׁנֶּאֱמַר לִי יְאֹרִי וַאֲנִי עֲשִׂיתִנִי »er sagte zu ihnen: schon von vorn herein sprecht ihr Lüge, denn ich bin Herr der Welt, habe sowohl mich selbst als den Nil geschaffen, sowie es von ihm heisst, (Ezech. 29, 3): mein ist mein Fluss und ich habe ihn gemacht« (Mid. Rab. zu 2 M. Par. 5). Ueber den Fluss spricht er sich auch so aus XLIII, 50: »mein ist das Reich Egypten's und die Flüsse, die unter mir fliessen,« wo Elpherar zu مِنْ تَحْتِى unter Andern bemerkt: قال الحسن بامرى »Elchasen sagt durch meinen Befehl.« — Eine ganz neue, aber recht liebliche Erdichtung ist die eines frommen Egypters, der seine Landsleute warnet, die Lehren Moses' nicht zu verachten und ihn nicht zu verfolgen (XL, 29 ff.), wo wohl einzelne Züge an Reminiscenzen erinnern; so haben die Worte V. 29 »ist er ein Lügner, nun so kömmt über ihn seine Lüge, ist er wahrhaft, so möchte Euch Strafe treffen«, Aehnlichkeit mit den Worten Gamaliel's in den Evangelien; auch die Erinnerung an Joseph (V. 36) findet sich in einer freilich ganz verschiednen jüdischen Sage: אִלּוּלֵי יוֹסֵף לֹא הָיִינוּ חַיִּים »wäre Joseph nicht gewesen, lebten wir nicht« (Mid. Rab. zu 2 M. Par. 1). — Mit den Plagen ist Mohammed nicht im Reinen, an Einigen Stellen spricht er von neun (XVII, 103. XXVII, 112), an einer andern (VII, 130) zählt er fünf auf, die in folgender Ordnung stehn:

Fluth, Gewild, Ungeziefer, Frösche, Blut, und kann auch hier weiter nicht die Ordnunglosigkeit und der Mangel einiger gerügt werden, da er hier ebenso wenig wie der Psalmist (z. B. Ps. 105, 28 ff) strenger Geschichtserzähler ist, so kann aber die falsche Aufrechnung der Fluth, die nicht mit dem Versinken ins Meer, worauf er erst V. 132 zu sprechen kömmt, zu verwechseln ist, wohl als Beweis von Mangel an gehöriger Kunde davon geltend gemacht werden. — Auch die Furcht der Israeliten beim Heranrücken der Egypter ans Meer (2 M. 14, 10 ff.) wird berichtet XXVI, 61 ff. — Nun wird ein Umstand berichtet, der wiederum der jüdischen Sage entlehnt ist, aber wegen Unbekanntschaft mit der Quelle fast durchaus verkannt wurde; dies ist nämlich ausgedrückt X, 90 ff, was so zu übersetzen ist: »Und wir führten die Söhne Israel's durchs Meer, Pharao und seine Heere aber folgten ihm in widerstrebender und feindseliger Absicht, bis dass das Ertrinken sie ankam, da sprach er (Pharao): ich glaube, dass es keinen Gott giebt ausser dem, an welchen glaubten die Söhne Israel's und ich bin nun von den Gottergebenen (worauf Gott, vielleicht aber ist in der ersten Person zu lesen, so dass dieser V. noch Worte Pharao's sind, Busse enthaltend und erst der andre Vers Gottes Antwort ausdrückt): Du warst vordem widerspenstig und von den Verderbenstiftenden, nun aber wollen wir dich retten mit deinem Leibe, damit du für das kommende Geschlecht ein Zeichen sei-

est *). Dies ist der ganz einfache Sinn der Worte, der von Andern eingezwängt und geschraubt wurde, weil ihnen folgende jüd. Sage unbekannt war: תא לך כח התשובה מפרעה מלך מצרים שמרד בצור עליון חבדה מאד שנאמר מי ה' אשר אשמע בקולו ובאותו לשון שחטא בו בלשון עשה תשובה שנאמר מי כמכה באלים ה' והצילו הקב"ה מבין המתים ומנין שלא מת שנ' כי עתה שלחתי את ידי ואך אותך והעמידו הקב"ה מבין המתים לספר כחו וגבורתו ומנין שהעמידו שנ' ואולם בעבור זאת העמדתיך »Erkenne die hohe Kraft der Busse! Pharao, König von Egypten, äusserte sich sehr gottlos: wer ist Gott, dass ich in seine Stimme höre? (2 M. 5, 2), doch da er mit demselben Ausdrucke auch Busse that: wer ist Dir gleich unter den Göttern,

---

*) Nicht ein arab. Erklärer unter denen, die Elpherar anführt, scheint eine Ahnung von der gegebnen so sehr den Worten angemessenen Auslegung gehabt zu haben; jedoch ist sie Beidhawi nicht ganz unbekannt. Neben andern Erklärungen lauten nämlich seine Worte (bei Henzii fragm. arab. p. 201): فاليوم ننجيك ننقذك مما وقع فيه قومك من قعر البحر ونجعلك طافيا „und heute erretten wir Dich, wir werden Dich heraufholen aus dem, worin Dein Volk gefallen, von der Tiefe des Meeres und wir wollen Dich ins Trockne setzen,“ und später: ببدنك كاملا سويا, “mit Deinem Leibe, d. h. ganz, unverletzt.„ Hingegen weiss er die folgenden Worte: „damit Du für das kommende Geschlecht ein Zeichen seiest“ nicht anders als auf die gewöhnliche Weise zu erklären, nämlich als Abschreckung und Warnung.

o Herr! (15, 11), errettete ihn Gott aus den Todten, denn es heisst: fast hätte ich meine Hand ausgestreckt und Dich geschlagen (9, 15), aber Gott liess ihn leben, damit er von seiner Kraft und Stärke erzähle, sowie es im folg. V. (16) heisst« (Pirke Rabbi Elieser, Absch. 43, vgl. Midrasch zu Ps. 106, M. Jalkut Kap. 238). — Bei der Begebenheit mit dem Schlagen des Felsen lässt Mohammed zwölf Quellen hervorsprudeln, so dass ein jeder einzelne Stamm *) seine Quelle für sich hat, wahrscheinlich eine Vermischung der Geschichte bei Rephidim, wo der Fels geschlagen wird (2 M. 16, 6) mit der bei Elim, wo sie zwölf Quellen finden (15, 27), von welchen der Erklärer Raschi, wohl nach Vorgange Früherer, sagt: כְּנֶגֶד שְׁנֵים עָשָׂר שְׁבָטִים נִזְדַּמְּנוּ לָהֶם »sie fanden sich für sie bereit, an Zahl den zwölf Stämmen gleich.« — Als sie nun endlich zur Gesetzgebung gelangten, so sollen sie sich gesträubt, Gott aber ihnen gedroht haben, er stürze den Berg über sie, wenn sie das Gesetz nicht annehmen wollten (II, 60. 87. VII, 170) כּפֶּה אֲנִי עֲלֵיכֶם אֶת הָהָר כְּגִיגִית

---

*) أُمَّة, nicht سِبْط, obgleich die zwölf Söhne Jakob's auch bei ihm ٱلْأَسْبَاط heissen; jedoch wird VII, 160 أَسْبَاط und أُمَم neben einander in völlig gleichem Sinne gebraucht, so dass man die gleiche Bedeutung beider erkennt und man daher أُمَّة mit vollem Rechte mit „Stamm" übersetzen kann.

»ich decke über Euch den Berg wie ein Becken (Abodah Sarah 2, 2). Nun aber verlangen sie, selbst Gott zu sehn, sterben durch seinen Anblick und werden wieder erweckt (II, 52 ff. IV, 152) שְׁנֵי דְבָרִים שֶׁאָלוּ יִשְׂרָאֵל מִלִּפְנֵי הַקָּבָ״ה שֶׁיִּרְאוּ כְבוֹדוֹ וְיִשְׁמְעוּ קוֹלוֹ וְהָיוּ רוֹאִין אֶת כְּבוֹדוֹ וְשׁוֹמְעִין אֶת קוֹלוֹ שֶׁנֶּ׳ הֵן הֶרְאָנוּ ה׳ אֱלֹהֵינוּ אֶת כְּבוֹדוֹ וְאֶת גָּדְלוֹ וּכְתִיב וְאֶת קוֹלוֹ שָׁמַעְנוּ מִתּוֹךְ הָאֵשׁ וְלֹא הָיָה בָהֶם כֹּחַ לַעֲמוֹד כֵּיוָן שֶׁבָּאוּ לְסִינַי וְנִגְלָה לָהֶם פָּרְחָה נִשְׁמָתָם עַל שֶׁדִּבֵּר עִמָּהֶם שֶׁנֶּ׳ נַפְשִׁי יָצְאָה בְדַבְּרוֹ אֲבָל הַתּוֹרָה בִּקְּשָׁה עֲלֵיהֶם רַחֲמִים מִלִּפְנֵי הַקָּבָ״ה יֵשׁ מֶלֶךְ מַשִּׂיא בִתּוֹ וְהוֹרֵג אַנְשֵׁי בֵיתוֹ כָּל הָעוֹלָם כֻּלּוֹ שְׂמֵחִים וּבָנֶיךָ מֵתִים מִיָּד חָזְרָה נִשְׁמָתָן שֶׁנֶּ׳ תּוֹרַת ה׳ תְּמִימָה מְשִׁיבַת נָפֶשׁ » Zwei Dinge verlangten die Israeliten von Gott, dass sie seine Herrlichkeit sähen und seine Stimme hörten, und Beides ward ihnen gewährt, sowie es heisst: sieh! der Herr, unser Gott, hat uns seine Herrlichkeit und Grösse gezeigt, und seine Stimme haben wir aus dem Feuer vernommen (5 M. 5, 21). Da hatten sie keine Kraft zu bestehn, als sie an den Sinai kamen und er ihnen erschien, da entflog ihnen durch sein Sprechen ihre Seele, sowie es heisst: meine Seele gieng aus, da er sprach (H. L. 5, 6). Das Gesetz (die Torah) aber bat für sie zu Gott, sprechend: verheirathet wohl ein König seine Tochter und bringt seine Hausleute um? Die ganze Welt freut sich (wegen meines Erscheinens) und Deine Kinder (die Israeliten) sollten sterben? Sogleich kehrte ihre Seele zurück, desshalb heisst es: die Lehre Gottes ist vollkommen, bringt die Seele zurück (Ps. 19, 8). « — Die Geschichte mit dem Kalbe ist

nun wieder der Art, dass er nach Lust ausschmücken konnte, grösstentheils nach Vorgange der Rabbinen. Sie hätten den Aaron fast umgebracht, wenn er ihnen kein Kalb gemacht hätte (VII, 150) אַהֲרֹן וְאָה חוּר שֶׁזָּבוּחַ לְפָנָיו אָמַר אִי לָא שָׁמְעָנָא לְהוּ הַשְׁתָּא עָבְדִי לִי כִּדְעַבְדוּ בְּחוּר »Aaron sah den Chur (der sich ihnen widersetzen wollte) hingeschlachtet, da dachte er: gebe ich ihnen kein Gehör, so machen sie es mir wie dem Chur« (Sanhedrin, 5). Nach einer andern Angabe (XX, 87. 90. 96) hat einer aus den Israeliten, Namens السَّامِرِىُّ, sie dazu verleitet und auch das Kalb verfertigt, was vielleicht anfangs aus סַמָּאֵל, Samael, der bei dessen Verfertigung behülflich gewesen sein soll, entstanden sein mag, aber auf jeden Fall in Mohammed's Kopf sich auf eine andre Weise ausgebildet hat. Nach ihm nämlich ist dieser einer von den anwesenden Israeliten, der dann von Moses (V. 97) gleich dem ewigen Juden in der christlichen Sage mit ewigem Herumirren bestraft wird, so dass er immer sagen muss لَا مِسَاس »keine Berührung!« Man sieht es der Sage an, dass sie aus verschiednen Stücken zusammengesetzt ist. Dass ein andrer Israelit als Aaron das Kalb gemacht, ist auch der judischen Sage nicht fremd, nach welcher Micha, der im Buche der Richter 17 ff. vorkömmt, dabei thätig gewesen sein soll, vgl. Raschi zu Sanh. 101, 2. woher es auch kömmt, dass mehre Araber behaupten, Samiri sei eine und dieselbe Person mit

Micha, vgl. Ahmed ben Idris bei Hottinger, hist. orient. p. 84. Nun aber hatte Mohammed vielleicht in Verwechslung mit Samael sich den Namen Samiri gebildet, wie auch ein Samaritaner heisst; diesen aber wird von den Arabern dies beigelegt, sie sagten, berühre uns nicht, vgl. Makarizi bei de Sacy, chrest. arabe I, 113 (nach der zweiten, 189 nach der ersten Ausg.): ويذكر انهم الذين يقولون لا مساس. und ferner: قال ابو ريحان محمّد بن احمد البيروني ان السامرة تعرف باللامساسية (zu welcher Stelle de S. auch unsre aus dem Korane mit den Worten des Beidhawi dazu anführt), mit wie viel Rechte, ist freilich unbekannt, vielleicht bloss durch Verwechslung mit einer, wenn ich nicht irre, von dem Talmud als schlecht geschilderten Pharisäersekte, die er nennt פָּרוּשׁ אַל תְּמוּשֵׁנִי »Der Abgesonderte: berühre mich nicht!«, welche Stelle mir freilich bloss vorschwebt. Kurz auf jeden Fall sind die Samaritaner dem spätern Araber unter diesem Namen bekannt, und auch Mohammed kannte sie wohl unter diesem Namen; hatte er nun einmal dem Verfertiger des Kalbes den Namen السّامري, Samariter beigelegt, so war er Stifter dieser Sekte und von ihm muss sich auch die Nichtberührung herschreiben, die als Strafe ihm aus der ähnlichen Geschichte des ewigen Juden bekannt war. — Das Kalb aber blöckte als es hervorkam (VII, 147. XX, 90) וַיֵּצֵא הָעֵגֶל הַזֶּה גֹּעֶה וְרָאוּ אוֹתוֹ יִשְׂרָאֵל רַבִּי יְהוּדָה אֹמֵר סַמָּאֵל נִכְנַס לְתוֹכוֹ וְהָיָה גֹּעֶה לְהַתְעוֹת אֶת יִשְׂרָאֵל »Das Kalb kam hervor (2 M. 22, 24) brül-

lend, da sahen es die Israeliten. R. Jehuda sagt Samael gieng in es hinein und brüllte um die Israeliten zu verleiten« (Pirke Rabbi Elieser, Absch. 45). Die Anführung VII, 159, dass unter dem Volke Moses' ein Stamm gewesen, der beim Wahren geblieben sei, scheint sich auf den Stamm Levi zu beziehn und zwar auf diese Begebenheit mit dem Kalbe, obgleich es auf ihre Gläubigkeit bei Moses Sendung an Pharao, wovon oben (S. 160), Bezug haben könnte. Bei unsrer Geschichte ist es 2 M. 32, 26 erwähnt, was auch Pirke Rabbi Elieser, Absch. 45, so erhlärt wird: שֵׁבֶט לֵוִי לֹא שִׁתֵּף עַצְמוֹ בְּמַעֲשֵׂה הָעֵגֶל שֶׁנֶּ׳ וַיַּעֲמֹד מֹשֶׁה בְּשַׁעַר הַמַּחֲנֶה וַיֵּאָסְפוּ אֵלָיו כָּל בְּנֵי לֵוִי »Aus 2 M. 32, 26 geht hervor, dass der Stamm Levi nicht mit in die Begebenheit mit dem goldnen Kalbe verwickelt war.« Die arabischen Erklärer bringen zu unsrer Stelle die unerquicklichsten Fabeln vor.

In den folgenden Begebenheiten finden sich Abkürzungen, aber weder Abänderungen noch Ausschmückungen, nur der Streit mit Korah giebt zu einigen Veranlassung. Dieser hatte einen solchen Reichthum, dass eine Masse starker Månner an den Schlüsseln zu den Schatzkammern zu tragen hatten (XXVIII, 76) שָׁלֹשׁ מַטְמוֹנִיּוֹת הִטְמִין יוֹסֵף בְּמִצְרַיִם אַחַת נִתְגַּלָּה לְקֹרַח עֹשֶׁר שָׁמוּר לִבְעָלָיו לְרָעָתוֹ זֶה עָשְׁרוֹ שֶׁל קֹרַח מַשּׂוֹי שְׁלֹשׁ מֵאוֹת פְּרֵדוֹת לְבָנוֹת הָיוּ מַפְתְּחוֹת בֵּית גְּנָזָיו שֶׁל קֹרַח »Drei Schätze vergrub Joseph in Egypten, einer wurde dem Korah bekannt. Reichthum ist aufbewahrt seinem Besitzer zum eignen Verderben (Pred. 5, 12) kann wohl

auf den Reichthum Korahs angewandt werden. Eine Last von dreihundert weissen Mauleselinnen waren die Schlüssel zu den Schatzkammern des Korah«. Dass er nun wegen des Reichthums übermüthig und zum Streite gereizt ward, liegt auch in diesem talm. Ausspruche, und Dies schmückt Mohammed auf eine recht hübsche Weise aus. Auf diesen Streit nun kann sich XXXIII, 69 beziehn, wo es heisst, dass Einige Moses beschuldigt hätten, Gott ihn aber von dem, was sie ihm vorgeworfen, gereinigt hätte. Und hierauf beziehn es auch einige Ausleger; indem sie folgende Geschichte, die wir mit den Worten Elpherars angeben, erzählen: وقال ابو العالية هو ان قارون استاجر بغية تقذف موسى بنفسها على راس الملا فعصمها الله وابرا موسى من ذلك واهلك قارون »Abu'l Aliah sagt, es bezieht sich darauf, dass Korah eine Hure gemiethet, die dem Moses den Vorwurf mache wegen ihrer vor allem Volke, da machte sie Gott verstummen, reinigte den Moses hievon und richtete den Korah zu Grunde« und zwar soll Dies geschehn sein, nachdem Moses sein Gesetz über den Ehebruch bekannt gemacht, und die Frage, ob es auch auf ihn selbst Anwendung leide, bejaht habe. Vgl. Abulf. hist. anteisl. S. 32. Auch die Rabhinen wissen hievon: וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה וַיִּפֹּל עַל פָּנָיו מַה שְּׁמוּעָה שָׁמַע מְלַמֵּד שֶׁחֲשָׁדוּהוּ בְּאֵשֶׁת אִישׁ »Moses hörte und fiel auf sein Angesicht (4 M. 16, 4). Was hörte er? Dass man ihn Umganges mit einem fremden Eheweibe bezüchtige.«, nach einem Andern sogar כָּל אֶחָד קִנֵּא לְאִשְׁתּוֹ מִמֹּשֶׁה »ein Jeder hatte seine Frau wegen

Moses' in Verdacht« (Sanhedrin 110). — Andre Ausleger verstehn unter dieser Beschuldigung die, er habe den Aaron umgebracht, weil er bloss allein mit ihm auf dem Berge Hor gewesen, wovon er aber gereinigt worden dadurch, dass die Engel Aaraons Leichnam zeigten,*) ebenfalls nach Vorgange der Rabbinen: ויראו כל העדה כי גוע אהרן כיון שירדו משה ואלעזר מן ההר נתקבצו כל הקהל עליהם אמרו להם היכן אהרן אמרו להם מת אמרו להם היאך מלאך המות יכול לפגוע באדם שעמד במלאך המות ועצרו דכתיב ויעמד בין המתים ובין החיים ותעצר המגפה אם אתם מביאין אותו מוטב ואם לו נסקל אתכם באותה שעה עמד משה בתפלה ואמר רב'ש'ע' הוציאני מן החשד מיד פתח הק'ב'ה את המערה והראוהו להם שנ'ויראו כל העדה כי גוע אהרן »Die ganze Gemeinde sah, dass Aaron gestorben (4 M. 20, 29). Als nämlich Moses und Elasar vom Berge herabkamen, versammelte sich die ganze Gemeinde gegen sie, sie fragend: wo ist Aaron? sie aber sagten: er ist todt. — Wie kann der Todesengel einem Menschen beikommen, der ihm schon einmal widerstanden und ihn zurückgehalten hat, denn so heisst es: er (Aaron) stand zwischen den Todten und den Lebenden, die Pest aber hörte auf (17, 13), bringt Ihr ihn, so ist es gut, wo nicht, steinigen wir Euch. — Alsbald betete Moses:

---

*) Bei Elpherar وقال قوم ايذاوهم اياه انه لما مات هارون في التيه ادعوا على موسى انه قتله فامر الله الملائكة حتى مروا به على بني اسرايل فعرفوا ان لم يقتله فبراه الله مما قالوا Vgl. Abulfeda hist. anteis. S. 32 und 34.

Herr der Welt, bringe mich aus dem Verdacht! Sogleich öffnete Gott die Höhle und zeigte ihn ihnen und hierauf bezieht sich die Stelle: die ganze Gemeinde sah u. s. w. (Midrasch Tanchuma zur Stelle). — Eine dritte recht abgeschmackte Fabel, die die Ausleger noch anführen und die ihnen fast als die sicherste zur Veranlassung des Verses gilt, übergehe ich hier ganz, weil ich keine jüd. Quelle dafür finde. Das Richtigste aber ist, was Wahl schon bemerkt, dass es sich auf die Beschuldigungen des Aaron und der Miriam beziehe, wovon 4 M. 12, 1 ff. Auch LXI, 5 ist kurz von der Antwort Moses' gegen die Streitenden die Rede, wo die Ausleger bloss die von uns nicht angeführte Fabel angeben, eben weil sie hier, als am zweiten Orte, bloss die verbreitetste Ansicht widerholen. Dies kann uns aber nicht abhalten, unsre Meinung festzuhalten.— Von der Reise, die XVIII, 59-82 erzählt wird, konnte ich keine Spur in jüd. Schriften finden, obgleich das Colorit jüdisch ist. Er soll mit seinem Diener gegangen sein, um den Zusammenfluss der zwei Meere zu sehn, vergass einen Fisch, den sie zur Zehrung mitnehmen wollten und der ins Meer sprang. Als sie zurückgiengen um ihn zu suchen, sei ihnen ein Diener Gottes begegnet, der die Wandrung mitgemacht, ihnen aber vorausgesagt, dass seine Handlnngen ihren Unwillen erregen würden. Er versenkte ein Schiff, brachte einen Jüngling um und stützte eine Mauer, und bei ihrer Trennung erst giebt er genügende Gründe für diese

Handlungen. — Auch die darauf folgende Erzählung von ذُو ٱلْقَرْنَيْن (XVIII, 82-99) könnte sich wohl auf Moses, den Strahlenden (2 M. 34, 29 ff) beziehe, wenn Etwas der Art von ihm bekannt wäre.

Von einzelnen Gesetzen, die historisch im Korane erwähnt werden (deren Stelle im Anhange ist) bietet bloss das von der rothen Kuh (4 M. 19, 2 ff) einen Stoff zur Erzählung II, 63-68 in einer recht unsinnigen Breite und mit vielfachen Irrthümern. Zuerst verwechselt er sie V. 67 mit dem Kalbe, das für einen von unbekannter Hand Ermordeten umgebracht wird (5 M. 21, 2 ff), lässt dann gar V. 68 durch das Schlagen mit einem Stücke derselben auf den Todten diesen wieder aufleben. Bei solchen groben Entstellungen müssen wir ihm den kleinen, dass die Kuh eine عَوَان »einjährige« sey (V. 63) im Widerspruche mit dem rabb.: פָּרָה בַּת שְׁתַּיִם dass sie eine zweijährige sein müsse (z. B. Midrasch Rab. zu 4 M. Par. 19), nicht hoch anrechnen.

Von Personen, die mit in die Geschichte Moses' eingreifen, haben wir Pharao, فِرْعَوْن, Aaron هَرُون, und Korah, قَارُون, schon erledigt, andre mehr erwähnt und daher noch Manches von ihnen hinzuzufügen. So Miriam, مَرْيَم. Hohen Werth legt ihr die Schrift schon bei, sie הַנְּבִיאָה nennend, höhern noch die Rabbinen, von ihr aussagend, מִרְיָם לֹא שָׁלַט בָּהּ מַלְאַךְ הַמָּוֶת אֶלָּא בִנְשִׁיקָה מֵתָה וְלֹא שָׁלַט בָּהּ רִמָּה וְתוֹלֵעָה

»Ueber Miriam hatte der Engel des Todes keine Gewalt, sondern sie starb durch göttlichen Anhauch; ebenso drangen Würmer nicht auf sie ein« (Babha Bathra 17). Bei Mohammed ist مَرْيَمُ ٱبْنَتُ عِمْرَانَ o. أُخْتُ هَرُونَ die Mutter Jesus', vgl. III Ueberschrift und Vers 30 ff. XIX und vorz. V. 29. LXVI, 12. Sunna 405. Obgleich nun XXVIII, 10, wo sie bei der Geschichte Moses' erwähnt ist, ihr Name nicht genannt wird, so ist wohl doch nicht der geringste Zweifel, dass Mohammed beide Marien für eine und dieselbe Person nimmt, da der angeführte talm. Ausspruch, sie sei nicht durch den Todesengel gestorben, doch sehr leicht zu einem so langen, wenn nicht ewigen, Leben ausgedehnt werden konnte, vorzüglich bei Mohammed, der mit der Chronologie ziemlich willkührlich verfährt.

Die andre in Moses' Geschichte verwebte Person ist sein Schwiegervater Jethro. Nun wird zwar sein Name in der Geschichte Moses' ebenso wie der Miriam's nicht erwähnt (XXVIII, 23 ff), so dass die islamische Sage diesen Midianiter, wie der Koran den Schwiegervater schlechtweg bezeichnet, zwar mit Schoaib — was der arab. Name Jethro's ist, wovon sogleich — immerhin in Verbindung setzt, aber doch nicht grade ohne Widerstreit zugesteht, dass er derselbe sey; so Elpherar zu XXVIII, 23: واختلفوا فى اسم ابيها فقال مجاهد والضحاك والسدى والحسن هو شعيب النبى صلعم وقال وهب وسعيد بن جبير هو يثرون ابن اخى شعيب وكان شعيب قد مات.

قبل ذلك . . . وقيل رجل من امن بشعيب »man ist verschieden über den Namen ihres (der Frau Moses') Vaters; Mehre sagen, es sei der Prophet Schoaib, Andre Jethro, Brudersohn des Schoaib, dieser aber sey schon vor dem gestorben gewesen . . . . auch sagt man, es sei ein Mann, der an Schoaib geglaubt, gewesen«. Die verbreitetste Sage jedoch ist, das es Schoaib selbst gewesen sey, sowie ihn auch Elpherar im Verfolge der Begebenheit immer nennt; so erzählt auch Abulfeda hist. anteis. S. 30 geradezu Dies von Schoaib, ohne eine andre Meinung anzuführen. Ist hiebei nun auch der Namen im Korane nicht genannt, so finden sich von ihm doch andre vom Leben Moses' unabhängige Begebenheiten, und zwar die Ermahnung an die Midianiter, die von den Rabbinen, als Veranlassung des Hasses derselben gegen ihn (2 M. 2, 17) angegeben wird; Mohammed nahm nun die Ermahnung auf, ohne die Folge, die ihm daraus entsprang und die ihn gerade in das Leben Moses' verflicht, zu erwähnen, vielmehr den Midianitern gleich Strafe zu Theil werden lässt. Die Stellen sind: VII, 83-92. XI, 85-99. XXII, 43. XXV, 40. XXVI, 176-192. XXIX, 35 u. 36. XXXVIII, 12. L, 12 u. 13. Was die Rabbinen hievon mittheilen, ist Dieses: ולכהן מדין שבע בנות והלא הקב״ה שנא עבודה זרה ונתן מנוס למשה אצל עובד ע״ז אלא אמרו רבותינו יתרו כומר היה לע״ז וראה שאין בה ממש ובסר עליה והרהר לעשות תשובה עד שלא בא משה וקרא לבני עירו ואמר להם עד עכשיו הייתי משמש אתכם

מעתה זקן אני בחרו לכם כומר אחר והוציא כלי תשמישו ונתן
להם הכל עמדו ונדוהו שלא יתדבק לו אדם ולא יעשה לו מלאכה ולא
ירעה את צאנו ובקש מן הרעים לרעות לו את צאנו ולא קבלו ויבאו
הרעים ויגרשום אפשר הוא כהן מדין והרעים מגרשים בנותיו אלא
ללמדך שנדוהו וגרשו בנותיו » Der Priester Midian's hatte sieben Töchter (2 M. 2, 16), Gott hasset ja den Götzendienst und sollte dem Moses einen Zufluchtort geben bei einem Götzendiener? Hierüber berichten uns unsre Lehrer: Jethro war Priester des Götzen, erkannte aber dessen Unwerth, verachtete den Götzendienst und dachte sich zu bekehren schon ehe Moses kam. Da rief er seine Stadtleute und sagte ihnen: bis jetzt habe ich Euch bedient, nun aber bin ich alt, wählt Euch einen andern Priester, und gab ihnen die Dienstgeräthe. Da thaten sie ihn in Bann, so dass Keiner mit ihm umgehe, Keiner ihm eine Arbeit verrichte, Keiner seine Heerde weide, und als er dies von den Hirten verlangte, thaten sie es nicht. — Die Hirten kamen und vertrieben sie (17). Wäre's möglich? Jethro war Priester Midian's und die Hirten vertrieben seine Töchter? Dies aber zeigt an, dass sie ihn in Bann gethan und desshalb seine Töchter vertrieben haben.« (Mid. Rab. zu 2 M. Par. 1).— Im Munde des Volkes nun oder wahrscheinlicher von Mohammed erfuhr die Sage die Ausschmückung, dass er auch seine Landsleute zu diesem Glauben bekehren wollte und sie wegen ihres Unglaubens bestraft wurden. Ein Vorwurf, der vor-

züglich gegen sie in Anregung gebracht, oder, vielmehr der Punkt der Ermahnung, der vorzüglich bemerkbar gemacht wird (VII, 83. XI. 86), rechtes Mass und Gewicht zu geben, muss wohl auch auf irgend etwas gegründet sein, was mir jedoch in jüd. Schriften nicht aufgestossen ist. Jethro aber zeigt sich wieder ganz als Ermahner in Mohammed's Sinne. Er ermahnt an den jüngsten Tag (XXIX, 35), behauptet keinen Lohn zu verlangen (XXVI, 180), hingegen werfen ihm seine Stadtleute vor, er verrichte ja keine Wunder (XXVI, 186 und 187).

Ich habe hier die Data nnd Citata so hingestellt, als wäre gar kein Zweifel, dass alle diese Stellen von Jethro handelten; jedoch könnte hiegegen wohl Einspruch gethan werden. Es findet sich nämlich hier ein ganz andrer Name شُعَيْب, und wieso Jethro zu diesem komme, ist allerdings nicht klar einzusehn. Jedoch müssen wir erst die Einerleiheit des Schoaib mit Jethro nachzuweisen suchen und dann unsre Vermuthungen, wieso der namenreiche Jethro auch noch zu diesem gekommen, vorbringen. Zuerst ergiebt sich die Einerleiheit hieraus, dass die, zu denen er gesandt wurde, VII, 83. XI, 85. XXIX, 35 مَدْيَن, XXII, 43 أَصْحَاب مَدْيَن wo ... als Stadtname betrachtet wird, »Midianiter« genannt werden, ferner wird an den zwei ersten Stellen die Begebenheit mit ihm zwischen der Loth's und Moses' erzählt: nun findet sich aber auch wirklich bei den Rabbinen eine dieser Ausbildung ganz

fähige Andeutung, so lässt sich der wahrscheinlichen Annahme durchaus nichts Bedeutendes entgegensetzten *). Zur Erklärung aber, wieso Schoaib mit Jethro dieselbe Person sei, lässt sich wohl sehr Weniges beibringen. Mohammed mag den Namen חוֹבָב, der demselben auch sehr häufig beigelegt wird und der wohl Chobab ausgesprochen wurde, mit Schoaib verwechselt haben. Vielleicht lässt sich auch eine etymologische Deutung dabei denken; die Rabbinen nämlich behaupten, in Jethro's Garten sei der Stab gewachsen, dessen sich Moses unter dem Namen מַטֵּה הָאֱלֹהִים, des göttlichen, später bediente, nun heisst شُعْبَةٌ Stab, und شُعَيْب kann als Besitzer des Stabes gefasst werden. Ist nun Schoaib derselbe wie Jethro, so sind auch Stellen, in denen Jener erwähnt wird, ohne dass die, zu denen er gesandt wird, مَدْيَن genannt werden, auch hieher zu ziehen, wie dies der Fall XXVI, 176 ff ist, u. wir bekommen so nun auch einen neuen Namen für

*) Mag nun immerhin Ahmed ben Elselim (bei Mar. zu VII. 83) behaupten, es sey dies die Meinnng von طايفة من الجهال „einem Haufen Narren", Einige Jethro als Vater des Schoaib (wie Elpherar zu VII, 83: وقيل هو شعيب بن يثرون), Andre ihn als dessen Brudersohn (vgl. die oben S. 104 angeführte Stelle des Elpherar zu XXVIII, 23), betrachten: so verwirrt sie doch bloss die Namensverschiedenheit und die Unkunde der Quelle, aus welcher Mohammed hier, wie oftmals, geschöpft.

die Midianiter, nämlich أَصْحَابُ ٱلْأَيْكَةِ »Männer des Gebüsches«*), die noch vorkommen XXXVIII, 12 u. L, 13, welcher Namen offenbar vom סְנֶה, Dornstrauche, der in ihrer Gegend war, herrührt. Die Vertheidigung der Hinzuziehung zweier Stellen liegt uns demnach noch ob, nämlich von XXV, 40 u. L, 12, die uns um so schwerer wird, da wir Mohammed selbst, um unsre Meinung durchzuführen, eines Missverständnisses beschuldigen müssen. In diesen nämlich wird des Schoaib nicht gedacht, die aber, welche als Warnung aufgestellt werden, heissen أَصْحَابُ ٱلرَّسِّ »Männer des Brunnens«, ohne dass jedoch weiter ins Einzelne irgend einer Geschichte eingegangen würde. Nun werden aber ferner diese L, 12 neben den Männern des Gebüsches genannt und es scheint so gewiss, das Mohammed sie als zwei verschiedne betrachtete, dennoch aber erlauben wir uns an ihre wirkliche Einerleiheit zu glauben. Der eigentliche Grund nämlich zur Ausführung der Begebenheit des Jethro im Korane ist, wie schon bemerkt, der Streit der Hirten mit dessen Töchtern, obgleich dessen selbst im Korane nicht gedacht ist,

*) So auch Elpherar zu VII, 83: مدين وهم اصحاب الايكة, was aber derselbe Elpherar zu XXVI, 177 doch nicht gerne zugeben will, weil bei مَدْيَن Schoaib als أَخُوهُمْ, ihr Bruder erwähnt wird, aber nicht bei den أَصْحَابُ ٱلْأَيْكَةِ.

und es ist daher leicht zu begreifen, dass die Juden die Midianiter auch zuweilen mit diesem Namen bezeichneten. Eine andre Begebenheit aber von den im Korane angeführten Personen findet sich nicht, die zu dieser Benennung berechtigte, ja selbst die Geschichte Jakob's am Brunnen, abgesehn davon, dass auf sie nicht die geringste Anspielung im Korane sich findet, trägt durchaus keinen feindseligen Charakter an sich, und so ist die Vermuthung wohl nicht zu gewagt, dass der That nach alle drei مَدْيَن, أَصْحَابُ ٱلْأَيْكَةِ und أَصْحَابُ ٱلرَّسِّ dieselben sind, von Mohammed aber bloss die ersten gleichbedeutend gebraucht, die letztern als verschieden aufgefasst wurden. Doch scheint sich selbst unter den Arabern diese Sage erhalten zu haben; zu XXV, 40 giebt Elpherar neben andern Erklärungen auch diese: قال وهب كانوا اهل بير قعود عليها واصحاب مواشى يعبدون الاصنام فوجه الله عز وجل شعيبا *) عليه السلام يدعوهم الى الاسلام فتمادوا فى طغيانهم وفى اذى شعيب عم فبينماهم حول البير فى منازلهم ان فارت البير فخسف بهم وبديارهم فهلكوا جميعا „Wahb sagt, die Leute des Brunnens sassen an ihm (dem Brunnen) und die Hirten dienten Götzen, da sandte Gott den Schoaib, der sie zum Islam (zur Gottergebenheit) ermahnen sollte; sie aber verharrten in ihrem Irrthume und in dem Bemühen, dem Schoaib zu schaden. Während sie nun um den Brunnen sassen

*) Muss offenbar شعيبا heissen.

in ihren Wohnungen, da löste sich der Brunnen ab und stürzte über sie und ihre Wohnungen, so dass Alle zu Grunde giengen.« Ebenso Dschelaal Eddin (bei Mar. zu XXV, 40): نبيهم قيل شعيب وقيل غيره »ihr Prophet wird von Einigen Schoaib, von Einigen anders genannt.« Dieses Zugeständniss der Araber bekräftigt unsre Meinung sehr.

Noch eine Person des mosaischen Zeitalters von ziemlicher Wichtigkeit soll sich angedeutet finden VII, 174 und 175, wie mehre arabische Erklärer behaupten, was aber viele andre bestreiten. Elpherar führt nämlich zu dieser Stelle vier verschiedne Beziehungen an, deren erste auf Bileam ist, für welche er die Autoritäten Mehrer anführt und die Geschichte des Bileam fast übereinstimmend mit der biblischen erzählt; er nennt ihn nach Einigen بلعم بن عابور, nach Andern بلعم بن باعر. Auch Dschelaal Eddinu. Zamachscheri (bei Mar. zur St.) beziehen es auf ihn und nennen ihn بلعم بن باعورا.

Weiter finden sich keine Personen, die in das Leben Moses eingreifen oder auch nur zu seiner Zeit wirksam sind, und so wäre das zweite Stück beendigt.

Drittes Stück.

DIE DREI DAS GANZE ISRAEL BEHERRSCHENDEN KOENIGE.

Die auf Moses unmittelbar folgende Geschichte mit Inbegriff der Zeit der Richter schien entweder dem Mohammed für erbauliche Betrachtungen nicht geeignet, was unwahrscheinlich ist, da eben die Geschichte jener Heldenzeit ganz seinem Sinne und Zwecke gemäss war, oder sie war ihm völlig unbekannt, was auch schon daraus hervorgeht, dass er von der Begebenheit der Königswahl als von einer مِنْ بَعْدِ مُوسَى (II, 247), was wohl nichts anders heisst als unmittelbar oder sehr bald nach Moses, vorgefallnen spricht. Auch Saul steht bei ihm noch sehr im Hintergrunde, und seine Geschichte ist ihm theils sehr abgekürzt bekannt, theils war seine geschichtliche Persönlichkeit so wenig fest bei ihm ausgebildet, dass er ihm die Begebenheiten Andrer beilegt. Die von ihm handelnde Stelle ist II, 247-253, wo seine Geschichte folgender Art erzählt wird. Nach Moses verlangten die Israeliten einen König, auf dass sie in den heiligen Krieg ziehn könnten (I S. 8, 20), was aber später denn doch nur Wenige thaten; der Prophet gab Saul als von Gott

gesandt an, dennoch schien er dem Volke gering (10, 27). Als Zeichen, dass ihm die Regierung gebühre, gab nun der Prophet an das Zurückkommen der Bundeslade. Saul prüfte dann seine Truppen damit, dass Wer kein Wasser trinke, ohne mit der Hand aufzulecken, zu seiner Parthei gehöre, was nur sehr Wenige thaten; Auch diese aber bekamen Furcht vor Goliath und seinen Heeren, den endlich David bezwang und so die Herrschaft erhielt. Der Umstand, dass durch ihn die Bundeslade zurückkomme (denn so ist V. 249 zu fassen, vielleicht ist auch besser يُاتيكم التابوتَ zu lesen) streitet mit der Schrift, nach welcher (I S. 4) diese schon früher zurückkam. — Die Begebenheit mit der Prüfung der Truppen ist offenbar eine Vermischung mit Gideon, von dem die Schrift (Richt. 7, 5 ff) dieses erzählt, entstanden durch die ähnliche Geschichte mit dem Verbote der Speise durch Saul (I S. 14, 24 ff), und diese Verwechslung mit Gideon berechtigte auch zum Ausspruche, dass nur wenige Muthige dem Saul gefolgt seien. — Der Name des Propheten wird nicht genannt, sowie auch die spätern Araber hierüber im Ungewissen sind und Beidh.: وهو يوشع او شمعون (شمشون?) او اشمويل bemerkt. Saul heisst طَالُوت, wahrscheinlich von طَال, lang sein, welchen Vorzug der Grösse (I S. 9, 2. 10, 23) auch Mohammed im Korane hervorhebt (V. 248), und diese Ableitung giebt auch schon Beidhawi; Goliath aber heisst جَالُوت.

Die Persönlichkeit David's, دَاوُد, wird nun im Korane freilich fester gehalten, aber die eig. Geschichte seines Lebens wird kaum berührt. Ausser seinem nebenbei bei Saul erwähnten Siege über Goliath wird die Geschichte der Bathsaba nur entfernt angedeutet dadurch dass — abgesehn davon, dass er wohl in Bezug auf sie XXXVIII, 16 أَوَّاب »reuig« genannt wird — der von den Propheten Nathan zum Gleichnisse ersonnene Rechtsfall (I K. 12, 1 ff) erzählt (XXXVIII, 20-23) und dann (23-26) hinzugefügt wird, David habe gemerkt, dass dies ein Wink gewesen sei, und er nach gethaner Busse von Gott wieder in Gnaden aufgenommen worden sei; der Streit aber wird nicht vom Propheten erzählt, sondern Mohammed lässt wirklich zwei Streitende zu David kommen. Dann wird XXI, 78 noch seines und Salomo's treffenden Urtheilspruchs erwähnt bei Gelegenheit eines uns unbekannten Streites über das Weiden von Hirten auf fremden Feldern bei Nachtzeit. Ein merkwürdiger Umstand wird ferner angegeben (XXI, 79. XXXIV, 10. XXXVIII, 16-20), David habe die Berge und die Vögel gezwungen, mit ihm Gott zu loben, was, wie Wahl richtig bemerkt, durch die dichterische, Alles belebende und mit Vernunft begabende Anrede David's an die Geschöpfe, mit ihm Gott zu preisen, entstanden ist. Nach XXI, 80 soll man ihm die Erfindung des Panzers zu verdanken haben, obgleich die Schrift schon sehr viel von dem des Goliath

spricht, und wohl bloss David's Kriegsruhm dieser Sage Veranlassung war; XXVII, 15 findet sich allgemeine Erwähnung seiner. Seines geringen Schlafes gedenket die Sunna, 148, auch Elpherar zu XXXVIII, 16 in einer langen Ueberlieferungreihe die mit Ibn 'Abbas beginnt und mit 'Amru schliesst: قال رسول الله صلعم كان (داود) ينام نصف الليل ويقوم ثلثه وينام سدسه »der Gesandte Gottes sagte: (David) schlief die Hälfte der Nacht, stand dann ein Drittel auf und schlief wieder den sechsten Theil«, wovon auch die Rabbinen sprechen, gestützt auf den V. »um Mitternacht stehe ich auf, Dir zu danken«, indem sie bepaupten, er habe nur שתין נשמי »sechszig Athemzüge« lang geschlafen (Berachoth)

Auch als Dichter der Psalmen, زبور, ist er ihm bekannt, IV, 161. XVII, 57. — In seiner Zeit soll auch die Begebenheit mit den Sabbathverletzern, die zur Strafe in Affen verwandelt wurden, vorgefallen sein; diese wird im Korane II, 61. IV, 50. V, 65. VII, 166, immer bloss im Allgemeinen, ohne nähere Angabe der Umstände und Zeit berichtet, sowie umgekehrt V, 82 die Zeit, aber nicht die Thatsache angegeben ist; bei den Juden aber findet sich hievon keine Spur.

Salomo's, سُلَيْمَان, Leben ist an und für sich unbedeutend, und bloss die von ihm in der Schrift gerühmte Weisheit macht ihn zum Heros des ganzen Orientes, und man könnte daher vielleicht noch viel mehr im Korane erwarten von ihm als sich

wirklich findet. Von seiner Weisheit spricht auch Mohammed XXVII, 15 und 16, wo nun vorzüglich hervorgehoben wird, dass er die Sprache der Vögel verstanden habe, was auch die Rabbinen berichten auf Veranlassung von I K. 5, 13 »und er sprach von den Bäumen u. s. w.«; auch die Winde (رِيحٌ, hier doch wohl luftige Geister gleich רוחות) vollzogen seinen Willen und die Dschinnen befanden sich in seinem Gefolge, XXI, 81 und 82. XXXIV, 11 und 12. XXXVIII, 35-40, was auch z. B. das zweite Targum zum Buche Esther I, 2 erzählt: »ihm לֵהּ יִשְׁתַּמְעוּן שֵׁדִין וּפִגְעִין וְחַיִין וְרוּחִין בִּישִׁין אִתְמְסָרוּ בִּידֵהּ waren gehorsam Dämonen der verschiedensten Art, und die bösen Geister waren ihm übergeben«, welche Sage zuerst aus einer falschen Auffassung des שִׁדָּה וְשִׁדּוֹת, Pred. 2, 8 herrührt. — Als einst, so erzählt Mohammed, der Vogel هُدْهُدْ, Wiedehopf, in seiner Begleitung fehlte und er ihn für abtrünnig hielt, da drohte er ihn umzubringen, siehe da kam er mit der Nachricht, ein Land entdeckt zu haben, das Salamo noch nicht kenne und das ihm nicht unterworfen sei, das Land Saba, in dem das Volk nebst der Königin die Sonne verehre. S. sendete ihn mit einem Briefe, sie auffordernd zur Annahme des Gotteseinheitglaubens, rückte zugleich mit seinen Truppen heran und liess sich den Stuhl der Königin durch einen dienenden Engel bringen. Diese hatte sich schon früher bekehrt, kam in Salomo's Lager, er liess sie vor sich in einen Saal,

dessen Fussboden von Glas war, sie, im Glauben, es sei Wasser, entblösste sich (XXVII, 20-46). Dieselbe Geschichte findet sich in dem angeführten zweiten Targum zum Buche Esther, mit noch einigen Nebenumständen, die ich hier zurücklassen werde.

»Alsbald wurde der wilde Hahn unter den Vögeln gesucht und nicht gefunden, und der König befahl zornig, dass er eingebracht werde, und wollte ihn verderben. Da erwiederte der wilde Hahn dem Könige: Mein Herr König, merke auf und höre meine Worte! schon drei Monate überlegte ich mir und flog in der ganzen Welt umher die Stadt aufzusuchen, die Dir nicht gehorche. Da sah ich eine Stadt im Osten, Namens Kitor, dort ist vieles Volk, eine Frau aber beherrscht Alle, sie heisst Königin von Seba; gefällt es Dir nun, mein Herr König, so gehe ich hin nach jener Stadt, binde ihre Könige mit Ketten und ihre Beherrscher mit eisernen Fesseln und bringe sie hieher. Und es gefiel dem Könige und es wurden die Schreiber gerufen, die setzten Briefe auf, handen sie an den Flügel des wilden Hahns. Er kam zur Königin, da bemerkte sie einen an seinen Flügel gebundnen Brief, sie lösete ihn und dies war dessen Inhalt: Von mir dem Könige Salomo, Gruss Dir und Deinen Fürsten! Du weisst wohl, dass Gott mich zum Könige gesetzt über die Thiere des Feldes, Vögel des Himmels, Dämonen, Geister und Nachtgeister (Alpe), alle Könige aller Himmelsge-

genden nahen mir ergebenst, willst Du Dies auch, so werde Dir grosse Ehre erzeigt; wo nicht, so sende ich über Dich Könige, Legionen und Reiter. Die Könige sind die Thiere des Feldes, die Reiter Vögel des Himmels, die Heere Dämonen und Geister, Die Alpe sind die Legionen, die Euch auf Euren Betten würgen. Als die Königin Dies gelesen, zerriss sie ihre Kleider und liess die Aeltesten und Herren rufen und sagte: wisset Ihr, was der König Salomo mir geschickt? sie sagten: wir kennen und achten ihn nicht. Die Königin aber vertraute ihnen nicht, rief Schiffer und schickte dem Könige Geschenke, und nach drei Jahren kam sie selbst. Als der König hörte, dass sie da sei, setzte er sich in ein gläsern Gemach, sie dachte, der König sitze im Wasser und entblösste sich um durchzugehn. Als sie nun seine Herrlichkeit sah, da sprach sie (I K. 10, 9): möge der Herr, Dein Gott, gelobt sein, der Wohlgefallen an Dir gefunden, dass Du auf dem Throne der Regierung sitzest, Gnade und Recht zu üben«. Die kleine Abändrung nun, dass Mohammmed eine Religionsache aus einer Herrschaftsache macht und dass er den Brief بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ beginnen lässt, (V. 30) müssen wir ihm zu Gute halten. Auch den Tempel baute Salomo durch Hülfe der Geister, welche selbst nach seinem Tode fortbauten, indem er auf seinem Stuhle sitzen blieb, bis ein Wurm ihn benagte (XXXIV, 13), vgl. hierüber Etwas Gittin 68. Doch ward er

einst, als er sich übermüthig bewies, von der Herrschaft vertrieben, und ein Geist regierte an seiner Stelle bis er wieder Busse that (XXXVIII, 33-35), worüber in Kürze Sanhedrin 20: בתחלה מלך שלמה על העליונים שנ' וישב שלמה על כסא ה' ולבסוף לא מלך אלא על מקלו שנ' מה יתרון לאדם בכל עמלו וכתיב זה היה חלקי מכל עמלי »Anfangs herrschte Salomo auch über die Obern, sowie es heisst: Salomo sass auf dem Throne Gottes, (I Chr. 29, 23), später bloss über seinen Stock sowie es heisst: was ist der Erfolg des Menschen bei aller seiner Mühe? (Pred. 1, 3) und später bloss Dies ist mein Antheil bei all meiner Mühe (2, 10).« Vl. ferner Mid. Rabh. zu 4 M. Par. 11, zum hohen Liede 3, 4, zu Ruth 2, 14. Da er Busse that verbannt er seinen unnützen Aufwand, lässt seine Pferde untauglich machen (XXXVIII, 29-33), worauf hindeutet: מפני מה לא נתגלו טעמי תורה שהרי שני מקראות נתגלה טעמן ונכשל בהן גדול העולם שנ' לא ירבה לו סוסים אמר שלמה ארבה ולא אשיב וכתיב ותעל מרכבה ממצרים בשש מאות »Weise ist es dass die Gründe der Gesetze nicht angegeben sind, bei zweien ist es geschehn und einer der grössten Männer fehlte. Denn es heisst: Der König nehme sich nicht viele Pferde, er möchte sonst Leute nach Egypten schicken (5 M. 16, 16) Da dachte Salomo, ich will mir viele Pferde halten und nicht nach Egypten schicken; aber es heisst: je ein Gespann kam aus Egypten um sechshundert Silberstücke (I K. 10, 29).« (Sanhedrin 21). — Eine Geistergeschichte, die unter Salomo's Regierung vorgefallen sein soll (II, 96), haben wir oben bei Noah

berichtet. — Noch eine Geschichte mit den Ameisen, die vor Salomo's Heer fliehen, wird XXVII, 18-20 berichtet und bleibt nachzuweisen. Sie ist offenbar auf den Ausspruch Spw. 6, 6 ff: »Geh zur Ameise, Fauler, und werde weise«, gegründet, wodurch veranlasst auch im Talmud (Chullin, 57, 2) eine hübsche Fabel erzählt wird, doch die im Korane erzählte konnte ich nicht finden. — Die Begebenheit mit dem هُدْهُدّ drang übrigens in die arabische Sage sehr ein, und eine hübsche Mythe von ihm findet sich auch Fakihat Elcholafa S. 91

Für Mohammed giebt es überhaupt zwischen Moses und Jesus keine geschichtlich sehr wichtige Person und es finden sich über Alle bloss einzelne Andeutungen, und so ist es daher auch nicht zu verwundern, wenn auch über Salomo, den Weisen des Morgenlandes, der mit allerhand Sagenschmuck geziert ist, im Korane verhältnissmässig Weniges vorkömmt.

Viertes Stück.

FROMME NACH SALOMO.

So viele bedeutende Männer sich hier auch nennen lassen, so wenige sind Mohammed bekannt, und selbst von denjenigen, die er nennt, giebt er meistens nichts Spezielleres an, sondern er nennt sie bloss zugleich mit andern Frommen. Bloss Einige werden etwas ausführlicher behandelt, und sie wollen wir hier zuerst nennen, um dann die Andern kurz zusammenzufassen.

Von Elias (اَلْيَاس, VI, 85. XXXVII, 123, einmal des Reimes wegen إِلْيَاسِين*) XXXVII, 130)

---

*) Neben andren Meinungen findet sich bei Elpherar: فقد قيل الياسين لغة فى الياس مثل اسمعيل واسمعين وميكايل وميكاين „auch sagt man, Iljasin sei eine Dialektsverschiedenheit für Iljas, wie Ismail und Ismain, Mikhajil und Mikhajin“. Freilich sind diese Beispiele unpassend, indem bei ihnen bloss eine Veränderung des ل in ن vorgenommen wird, hier aber eine völlige Hinzufügung der Sylbe ـِين, Statt findet, was die Araber, ungeachtet des gleichen سِنِين (vgl. S. 154, Anm. **), mit einer dem Reime zu Liebe unternommenen willkührlichen Abänderung zu entschuldigen sich scheuen.

wird sein Streit mit dem Volke über den Baalsdienst kurz erzählt XXXVII, 123-133. In der islamischen Sage sowie in der spätern jüdischen, spielt er eine sehr bedeutende Rolle, er ist jene mystische Person, die sie unter dem Namen خضر kennt, er ist daher derselbe mit فنحاص, Pinehas, ابن اخى هرون Brudersohn das Aaron, wie sich Einige fälschlich statt »Sohnessohn des Aaron« ausdrücken, und sowie אֵלִיָּהוּ הַנָּבִיא in der spätern jüdischen Sage gleichsam die Mittelsperson zwischen Himmel und Erde ist, er es ist, der den Frommen unter den mannigfaltigsten Gestalten erscheint, der Lehrhäuser besucht und berühmten Lehrern mittheilt, was Gott über diese oder jene von ihnen ausgesprochne Meinung ertheilt: so kennen ihn auch die Moslemen, die in dem, der Moses sich als Reisegefährten anbietet (XVIII, 59-82), ihn erblicken und in diesen Handlungen das Prototyp seiner Wirksamkeit haben, als einen Solchen, der auf wunderbare Weise erscheint, ganz menschlich mit Menschen umgeht, Unverständliches ausübt, das erst wahren Sinn bekömmt durch Erkenntnisse, die dem menschlichen Geiste verborgen sind.

Von Jonas (يونس, VI, 86 X, 98 u. XXXVII, 139. ذو النون, XXI, 87 und صاحب الحوت LXVIII, 48 »der Mann des Fisches«) erzählt er seine Sendung nach Ninive, sein Verschlungensein vom Fische und Errettung aus ihm und die Begebenheit mit dem Baume, der ihn beschattete — Alles sehr kurz X,

88. XXI, 87 und 88. XXXVII, 139-149. LXVIII, 48-51.

Jobs (ايوب) Leiden und Heilung wird gedacht XXI, 83 u. 84. XXXVIII, 40-45, an welcher letztern Stelle (V. 41) noch berichtet wird, dass er durch das Stampfen mit dem Fusse auf die Erde eine ihn kühlende und labende Quelle hervorgebracht habe, wofür wir keine rabbinische Parallelstelle kennen.

Wir kommen zu einer bis jetzt falsch bezognen Stelle LXXXV, 4 ff, welche in der Uebersetzung so lautet: »Umgebracht wurden die Genossen der Gruben des brennenden Feuers, indem sie daran sassen und Zeugen waren dessen, was man that an die Gläubigen, und sie wollten sie strafen, bloss weil sie an Gott, den Mächtigen und Preiswerthen, glaubten u. s. w.«. — Die Ausleger beziehn Dies auf die Bestrafung eines jüdischen himjaritischen Königs, der die Christen verfolgt habe, jedoch ist die Benennung »Gläubige« für Christen durchaus im Korane ohne Beispiel, keine auf diese Begebenheit zielende Einzelheit wird erwähnt, und gerade die einzige mit dem Feuer wird bei den Martyrologen nicht erwähnt. Vergleicht man aber hiemit die Stelle bei Daniel 3, 8 ff, so stimmet Alles ganz genau überein. Die drei Gläubigen wollten sich nicht vor einem Götzen bücken und wurden in den Feuerofen geworfen, die aber, die sie *hineingeworfen*, wurden von der Hitze verbrannt, sie

gerettet. Offenbar deutet Mohammed hier auf diese.*)

Eine kurze Andeutung findet sich auch II, 244, wo ausgesagt wird, dass Mehre aus Furcht vor dem Tode aus ihren Häusern gezogen seien, von Gott getödtet, aber wieder belebt worden, was schon frühere Ausleger**) auf die Belebungsgeschichte des Ezechiel 37 beziehn und von der der Talmud, Sanhed. 92 ausführlich handelt.

Eine andre Hinweisung findet sich vielleicht in den Worten XXV, 47 und 48: »siehst Du nicht wie dein Herr die Schatten dehnt, wenn er will, ihn ruhend macht, dann die Sonne über ihn zum

---

*) Eine Andeutung, die Stelle auf diese Begebenheit zu beziehen, giebt der arab. Erklärer Mokaatil bei Elpherar, indem er behauptet, es gäben eigentl. drei أَصْحَابُ ٱلْأُخْدُود „Genossen brennender Feuergruben“, wovon auch die einen in فارس, Persien, gewesen u. zwar unter بخت نصر Nebukadnezar; jedoch, fügt er hinzu: ولم ينزل الله فيهما قرانا Gott sandte weder über diese noch über die andre in Syrien vorgefallene Begebenheit Etwas in den Koran, sondern bloss über die unter Dhu Nawas. Uns aber genügt doch diese Andeutung zur Bekräftigung unsrer Meinung.

**) Auch arab. Ausleger wissen davon, jedoch halb träumend, sowie Ismail ben Ali im Namen des Ibn Taleb angiebt, es sei Dies in den Zeiten des Richters (?) حزقيل, der nach برسياس, Sohn des Caleb, diese Stelle bekleidet habe, vorgefallen (Mar. Prodr IV, 83).

Weiser setzt, drauf ihn allmählig zu sich zieht«, eine Hinweisung, sage ich, vielleicht auf das Zeichen, das dem Hiskias ward 2 K. 20; 9-12.

Etwas mehr findet sich über Esra, عُزَيْر *) wenn auch nicht über seine Geschichte, so doch über die Art und Weise, wie die Juden ihn betrachteten. Wie Mohammed nämlich behauptet, halten die Juden den Esra für den Sohn Gottes, IX, 30. Sunna 462, was sicher bloss Missverständniss ist, zu welchem die allerdings grosse Achtung vor dem Esra Veranlassung gab. Diese Achtung spricht sich z. B. in folgender Stelle aus: רָאוּי הָיָה עֶזְרָא שֶׁתִּנָּתֵן תּוֹרָה עַל יָדוֹ אִלְמָלֵא לֹא קְדָמוֹ משֶׁה » Esra wäre wohl würdig gewesen, dass das Gesetz durch ihn bekannt gemacht worden wäre, wenn Moses ihm nicht zuvor gekommen wäre« (Sanhedrin 21, 2). Freilich suchte Mohammed sehr den Gotteseinheitglauben der Juden verdächtig zu machen, und glaubte hier eine Gelegenheit gefunden zu haben. Ja dieser Ausspruch verliert als Ausdruck der jüdischen Gesinnung damaliger Zeit noch um so mehr an Werth, wenn wir die Persönlichkeit des Pinehas, Sohnes des Asariah, dem er beigelegt wird (vgl. oben S. 16), in Erwägung ziehn. Auch leben in

---

*) Die arab. Grammatiker streiten, ob das Wort eine Nunnation erhalte oder nicht, doch scheint mir der Mangel derselben der Form des Wortes, die den Diminutiven gleicht, angemessener, was auch schon Mehre unter den Arabern geltend machen.

der islamischen Sage noch sehr viele Nachrichten von Esra, als dem Gesetzeshersteller, wie ihn uns die Schrift darstellt und ihn auch die Juden sich gedacht haben, so dass die Wahrscheinlichkeit, Mohammed habe theils geflissentlich übertrieben, theils den vielleicht raschen und neckischen Ausspruch eines Einzelnen gierig aufgerafft, immer grösser wird. — Noch eine andre Erzählung beziehn die arabischen Ausleger, nach Maracci's (Prod. IV, 85) Versichrung, auf Esra, nämlich II, 261, wo von Einem erzählt wird, er sei vor einer zerstörten Stadt vorübergegangen, an ihre Belebung zweifelnd; Gott aber liess ihn 100 Jahre sterben, dann wieder aufleben und ertheilte ihm, der einen Tag sich aufgehalten zu haben glaubte, die Versichrung, dass schon 100 Jahre verflossen seien, wovon der Beweis sei, dass seine Speise und sein Trank zu Grunde gegangen, sein Esel zerfallen sei. Siehe da sammelte Gott die Gebeine des Esels, bekleidete sie mit Fleisch, so dass der Mann bekannte: Gott ist über Alles mächtig! Die Fabel rührt, wie Mar. richtig bemerkt, her von dem Ritte, den Nehemias nach dem zerstörten Jerusalem machte, (Neh. 2, 12 ff), der ja so oft mit Esra verwechselt wird.

Zwei Andre werden bloss erwähnt, Elisa, آلْيَسَعُ, VI, 86 und XXXVIII, 48, beide Male merkwürdig genug unmittelbar hinter Ismael, und Dhu'l Khifl, ذُو ٱلْكِفْلِ, XXI, 85 und XXXVIII, 48, der der etymologischen Bedeutung (der Ernährer) und

den Erzählungen einiger Ausleger nach, er habe 100 Israeliten in einer Höhle ernährt, Obadiah zu sein scheint, vgl. 1 K. 18, 4., vielleicht aber auch Ezechiel ist, der nach Niebuhr (Reisebeschreibung II, 265) von den Arabern Kephil genannt wird.

So wären nun auch die historischen Notizen zusammengestellt, und es geht, wenn wir sie überblicken, aus ihnen untrüglich hervor der Grundsatz, den wir schon Anfangs festgestellt hatten, dass Mohammed aus dem Judenthume sehr Vieles entlehnt, dass er dieses aber bloss aus mündlichen Berichten gekannt und diese zuweilen nach seinem Zwecke umgestaltet habe.

Indem nun die erste Abtheilung nachzuweisen sich bemühte, dass äussere Umstände in Mohammed den Wunsch erregen mussten, aus dem Judenthume Vieles aufzunehmen, er auch hiezu die Mittel in Händen gehabt, andre äussre Umstände sowohl als auch vorzüglich sein Hauptzweck einer solchen Entlehnung kein Hinderniss in den Weg legten, vielmehr mit ihr übereinstimmten, die zweite Abtheilung dann darthun wollte, dass wirklich Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen und zwar, dass sowohl Begriffe, Glaubens-, Sittlichkeit- und allgemeine Lebensansichten als vorzüglich Gegenstände der Geschichte und des Sagenkreises aus dem Judenthume in den Koran geflossen seien: so ist unsre Arbeit eigentlich beendigt, und wenn eine gründliche Nachweisung aller dieser Punkte Statt gefunden, so ist die Frage genügend gelöst, ob,

was und wie Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen habe, und bloss als Zugabe ist es desshalb zu betrachten, wenn wir ausser den Stellen, die Entlehnungen ausdrücken, auch noch eine Zusammenstellung derjenigen versuchen, in welchen eine blosse Rücksichtnahme auf das Judenthum sich zeigt, theils geradezu dasselbe bestreitend, theils Gesetze aufhebend, die es feststellt, ohne seiner weiter zu erwähnen, theils auch Etwas als jüdischen Gebrauch anführend, ohne diesen auch für die Araber bindend zu machen. Eben aber weil eigentlich die Frage schon als beantwortet betrachtet werden kann, ohne dass diese Untersuchung angestellt werde, machen wir diese nicht zu einem Theile der Arbeit, sondern fügen sie als Anhang hinzu.

Anhang.

BESTREITUNG DES JUDENTHUMS IM KORANE.

Sowie wir früher aus der Persönlichkeit Mohammed's und dem Geiste seiner Zeit zu beweisen suchten, dass eine Entlehnung aus dem Judenthume Statt gefunden, so wollen wir hier umgekehrt auf dieselbe Weise nachweisen, dass Bestreitungen im Korane sich finden müssen.

Der Zweck Mohammeds war, eine Vereinigung aller Glaubensansichten zu Stande zu bringen, und Niemand stand ihm hier mehr im Wege als die Juden mit ihren vielen, andern Glaubenspartheien unbekannten und beschwerlichen Gesetzen.

Der Zweck des Mohammed war ferner, durch diese Vereinigung und in derselben bloss seiner Meinung nach gereinigte Glaubenslehren zu begründen, die Beobachtung einzelner Gesetze lag ihm nicht am Herzen, nur insofern sie gerade aus jenen Lehren unmittelbar flossen, übrigens liebte er die altarabischen Sitten und hielt an ihnen; gerade umgekehrt die Juden, die auf die pünktliche Erfüllung der offenbarten Gesetze das meiste Gewicht legten und von ihnen abzuweichen nicht die geringste Lust bezeigten. Während diese zwei Veranlassungen zur gegenseitigen Entfernung in der Verschiedenheit der Grundansicht Mohammeds und der Juden lagen, kömmt noch ein dritter bloss äusserer hinzu. Wie oben (S. 11ff) schon bemerkt, *hatten* die Juden ihm sehr zugesetzt und ihn oft durch Antworten und Ausflüchte empfindlich gekränkt und so ihn zu unauslöschlichem Hasse entflammt. Von diesem geleitet, missverstand er theils ihre Glaubensansichten, ihnen falsche Deutung unterlegend, die ihm also ein Recht gaben davon abzuweichen, theils wollte er eine Entfernung von diesen hassenswerthen Menschen recht fest machen und so seine Moslemen durch völlig entgegengesetzte Gebräuche von ihnen trennen, was spätere Araber selbst eingestehn, dass er Aendrungen gemacht habe كراهة لموافقة النفى التشبيه باليهود »aus Nothwendigkeit, um die Aehnlichkeit mit den Juden aufzuheben« (Poc. not. miscel. c. 9 p. 369). So behauptet er, die Juden seien Feinde der Moslemen (V, 85), hätten Propheten umgebracht (II, 58. V. 74), was sich wohl auf Jesus bezieht, ferner, was sie mit den Christen theilen, halten sich für vorzüglich der Gottheit befreundet (V, 21), glauben allein das Paradies zu besitzen (II, 88 u. LXII, 6), halten Esra für den Sohn Gottes (IX, 30. Sunna 462), verlassen sich auf die Fürbitte früherer Frommen (II, 128 u. 135),

haben die Bibel verfälscht (II 73 u. v. a. St.), weil in ihrer jetzigen Gestalt keine Beziehungen auf ihn mehr vorkämen, bauen Tempel auf Gräbern der Propheten (Sunna 70 ff). Solche Vorwürfe und die andern früher angegebnen Gründe geben ihm Veranlassung, von ihren Gesetzen abzuweichen.

a) Gebet. — Abendessen geht dem Gebete vor (Sunna 97 ff). Gerade im Gegensatze mit dem Talmud, der genau bestimmt, wie lange vor dem Gebete man essen dürfe, damit man die Gebetszeit nicht versäume. Freilich aber wollte er hierin seinen Arabern zu Gefallen leben.

b) Frauengesetze. — Der Beischlaf am Abende vor dem Fasttage ist erlaubt (II, 183). Dies ist wohl offenbar mit Rücksicht auf das talmud. Gesetz, am Abende vor dem Fasttage im Abh, der auch schon zum Fasttage gerechnet wird, denselben zu unterlassen.

Die Gesetze der Ehescheidung (II, 229 ff) sind durchaus wohl altarabisch, und merkwürdig ist II, 230, wo es heisst, der Mann dürfe, nachdem er die Frau (zum zweiten Male) verstossen, sie nicht wieder heirathen, es müsste sie denn ein Andrer schon geheirathet und auch verstossen haben, in direktem Widerspruche mit 5 M. 24, 1 ff.

Von der Art des Beischlafes behaupteten die Juden damaliger Zeit, wie die Sunna 460 berichtet, sie müsse auf gewöhnlichem Wege geschehn, worauf Mohammed aber II, 222: »die Frauen sind Euch ein Acker, bestellet ihn wie ihr wollet«, sich und seinen Arabern zu Liebe.

c) Das Wichtigste und Vorzüglichste aber ist die Aufhebung des Speiseverbotes, von dem er behauptet, es sei bloss wegen ihres Frevelns (IV, 158) gegeben worden. (Interessant ist, wie Jesus gerade das umgekehrte bei der Aufhebung der Ehescheidung angiebt). Er hebt das Gebot auf

(III, 44. 86, IV, 158. V, 89 u. 90), hält jedoch Einiges bei (V, 4. VI, 146. XVI, 116), und zwar, wie es scheint, nach Vorgange der Apostel Petrus und Paulus, von denen fast dasselbe in der Apostelgeschichte erzählt wird. So verbietet er daher das Aas, Blut, Schweinfleisch und das für einen Götzen Geschlachtete, wozu er aber noch an der ersteren Stelle hinzufügt das nicht gehörig Geschlachtete, nämlich das Erwürgte, durch Beilschlag Getödtete, vom Berge Herabgefallene, von einem Horne Gestossene und von einem wilden Thiere Zerrissene, welche letztere Bestimmungen aber durch das gänzliche Stillschweigen an andern spätern Stellen wohl als مَنْسُوخ »aufgehoben« zu betrachten sind. An einer Stelle (VI, 47) führt er noch ausdrücklich Speisen an, die den Juden verboten worden seyen, über die man vergleiche 3 M. 11, 3. 7, 27 ff und 3, 9 ff.

Offenbar ankämpfend ist endlich d) sein Ausspruch V. 94: »und wir befahlen ihnen darin dass Person für Person, Auge für Auge, Nase für Nase, Ohr für Ohr und Zahn für Zahn, überhaupt Wunden vergolten würden. Wer sich mit einem Almosen abfinden lässt, so sei ihm Diess Sühnung; der aber, welcher nicht entscheidet nach dem was Gott herabgesandt, — diese sind Frevler«. Die Schriftstelle nun, die er hier im Auge hat, ist 2 M. 21, 23 ff; diejenigen aber, welche sich nicht darnach richten, sind die Juden, indem sie die Erlaubniss, mit Geld zu sühnen, die er bloss ertheilt mit Bewilligung des Verletzten, auf alle Fälle ausdehnen: סִמֵּא אֶת עֵינוֹ קִטַּע אֶת יָדוֹ שִׁבֵּר אֶת רַגְלוֹ רוֹאִין אוֹתוֹ כְּאִלּוּ הוּא עֶבֶד נִמְכָּר בַּשּׁוּק וְשָׁמִין כַּמָּה הָיָה יָפֶה וְכַמָּה הוּא יָפֶה »Hat einer des Andern Auge geblendet, seine Hand abgehauen, seinen Fuss gebrochen, betrachtet man ihn als wäre er ein Sklave, der auf dem Markte verkauft wird und schätzt ihn, wieviel er

werth gewesen vordem und wieviel nun u. s. w.« (Mischnah Baba Kamma VIII, 1).

Dies sind ungefähr die Hauptpunkte, bei denen sich Berücksichtigung des Judenthrms zeigt, und die Zusammenstellung dient zu einem neuen Beweise, dass ihm das Judenthum aus eigner Kenntniss des jüdischen Lebens und durch Umgang mit Juden wohl bekannt war.

Betrachten wir nun nochmals das Ganze der Abhandlung, so ist durch Feststellung der zu erweisenden Thatsache für den Koran sowohl im Allgemeinen als vorzüglich für einzelne Stellen desselben ein klares Verständniss gewonnen, — so wird der Culturzustand des damaligen Arabiens und vorzüglich der dortigen Juden bedeutend aufgeklärt, — wird der Plan Mohammeds, seine Geistesfähigkeit und Kenntniss durch viele Belege aufgehellt; durch Zusammenstellung der Stellen aber, die als Nachweisung dienen, wird zugleich die unbesonnene Zuversichtlichkeit entfernt, mit der man bei einer jeden Sage von einer rabbinisch-talmudischen Träumerei spricht, denn obgleich freilich der Verfasser nicht behaupten kann und will, dass ihm keine anzuführende Stelle entgangen sey, so muss doch Solches so lange angenommen werden, bis man ihm nicht nachweiset, dass er Dies und Jenes ausgelassen habe, und so wird für jetzt Alles, dessen jüdischer Ursprung noch nicht nachgewiesen ist, einer andern Quelle beigelegt werden müssen. Hiemit soll aber nicht gesagt werden, dass Alles, wofür eine jüdische Quelle erscheint und was unsern Begriffen nach fabelhaft ist, dem Judenthume zur Last gelegt werden dürfe, da theils die Ansicht und Sage ihrer Ursprünglichkeit nach einen andern Sinn gehabt und im Munde des Volkes sich erst abentheuerlich ausgebildet, theils aber die Quelle,

der sie entnommen, durchaus keine bindende Wichtigkeit hat und für das Judenthum nicht mit dem Korane in Beziehung auf den Islam gleichzustellen ist. Man muss wohl zwischen Judenthum und zwischen Ansichten, die von einem Juden herrühren, unterscheiden, was aber leider oft theils aus übelm Willen theils aus Unwissenheit nicht geschieht.

Und so übergebe ich diese Abhandlung Euch, geehrte Leser, deren Urtheil mich von der Richtigkeit oder Falschheit meiner Ansichten, von der Zweckmässigkeit oder Zweckwidrigkeit meiner Arbeit überzeugen wird.

NACHTRAEGE

Zu S. 6 ff vgl. noch Jost's Geschichte des israelitischen Volkes II, 207 ff

Zu S. 15, Z. 10 ff. Vgl. noch Midrasch Tanchuma Sect. ויגש, f. 21 c. 2 (der Ausgabe Venedig 1545), wo es heisst: הַמְשֵׁל וָפַחַד עִמּוֹ הַמְשֵׁל זֶה מִיכָאֵל וָפַחַד זֶה גַבְרִיאֵל מִיכָאֵל מִן הַמַּיִם וְגַבְרִיאֵל מִן הָאֵשׁ וְאֵינָן מַזִּיקִין זֶה אֶת זֶה הֱוֵי אָמוּר עֹשֶׂה שָׁלוֹם בִּמְרוֹמָיו „der V. (Hiob 25, 2): Beherrschung und Schrecken sind bei ihm, bezieht sich auf Michael und Gabriel, indem ersterer vom Wasser, letzterer vom Feuer geschaffen ist; dennoch schaden sie einander nicht, weil „Er Frieden in seinen Höhen stiftet“. Hier sind alle die Data, die wir einzeln zusammensuchten, kurz angegeben: Michael ist sanfter, Gabriel furchtbarer, dennoch sind sie in beständiger Eintracht.

Zu S. 22 Z. 13 ff. D'Herbelot bibliothèque orientale u. d. W. Jahoud S. 441 behauptet zwar im Gegentheile, dass die Mohammedaner die Juden in eine niedrigere Stufe der Hölle versetzen als die Christen, jedoch ist dies wahrscheinlich erst die Ansicht einer spätern Zeit.

Zu S. 27 Z. 16 ff. Auch D'Herb. b. o. u. d. W. Mohammed S. 603 urgirt mit Unrecht das Wort أُمِّيّ u. erklärt es, nach dem Vorgange der Araber, einen Menschen, der in demselben Zustande der Unwissenheit geblieben ist als da er aus dem Leibe der Mutter (أُمّ) gekommen, indem er jedoch auch wieder Andre anführt, die, aus Scheu, ihren Propheten als

so unwissend hinzustellen, dem Worte die Bedeutung Beherrscher beilegen wollen.

Zu S. 38, Anm. vgl. ferner D'Herb b. o. u. d. W. Aschour S. 127.

Zu S. 45, Z. 16 ff. In der Bed. Bundeslade nennen sie die Araber zuweilen auch تبوب السكينة (D'Herb. b. o. u. d. W: Aschmouil.

Zu S. 55 u. 56 Anm. Ebenso führt D'Herb. b. o. u. d. W. Thalout S. 862 im Namen der Commentatoren als Erklärung an تسكين الخاطر „Beruhigung des Gemüthes“.

Zu S. 56 Z. 11 ff. Zu bemerken ist jedoch, dass die Targumim sich dieses Wortes im Pl. טַעֲוָתָא für die Götzen selbst, nicht den Götzendienst, häufig bedienen.

Zu S. 59, 21 mit dem lat. Worte: secunda editio

Zu S. 69 ff. ff. Von diesem Zwischenraume sagt Saadi geistreich, er erscheine den Seligen als Hölle, den Verdammten als Paradies (Vgl. D'Herb. b. o. u. d. W. Araf S. 113)

Zu S. 72 ff. Die Ansicht, dass unter Techijath Hammethim die zukünftige Welt o. das (geistige) Fortleben der (körperlich) Todten verstanden werde, findet sich deutlich ausgesprochen in der Erklärung, die eine Baraitha dem angeführten Ausspruche der Mischnah „derjenige, welcher behaupte, der Glauben an Techijath Hammethim sei kein Bestandtheil der jüd. Rel., habe keinen Antheil an der zukünftigen Welt“ hinzufügt: er läugnete die Techijath Hammethim, desshalb habe er auch keinen Antheil an ihr; wo also dieser Ausdruck und „zukünftige Welt“ für gleichbedeutend genommen wird. Vgl. auch das Buch Ikkarim IV, 31.

Zu S. 92, Z: 13 ff. Dass zu Vierzigen erst der Verstand kömmt bemerkt auch Philo de opificio mundi p. 70 (ed. Pfeifer I); ἕκτῃ δὲ (ἑβδομάδι) συνέσεως ἀκμή, der hier bloss das zwei und vierzigste Jahr annimmt, um seine Siebenheit herauszubringen; worin Solon mit ihm übereinstimmt (ebendas. p. 72).

Zu S. 100. Die von mir als christlich angegebne Sage von der Weigrung des Teufels, vor Adam niederzufallen, fand Zunz (die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt u. s. w. S 291, Anm.) in dem handschriftlichen Midrasch des R. Moses Haddarschan, der jedoch erst im elften Jahrhundert lebte.

Zu S. 103 Z. 9 ff. D'Herb. b. o. u. Cabil macht noch darauf aufmerksam, dass bei Kabil vielleicht auch die Etymologie von قَبِل, empfangen, vgl 1 M. 4, 1, beibehalten sey.

Zu S. 109, Anm. Z. 20. אסתהר setzt auch das Targum Hiob 31, 26 für das hebr. אור.

Zu S. 110, Anm. Auch D'Herb b. o. u. d. W. Nouh S.671 giebt die Beziehung von وفار التنور (wie es heissen muss) auf diese Weise an.

Zu S. 115, Z. 1 ff u. S. 118, 4 ff. Dass die Araber Nimrod mit dem Thurmbaue in Verbindung setzen, berichtet D'Herb. b. o. u. d. W. Nemrod.

Zu S. 119, l. Z. Dies ist auch D'Herb.'s (b. o. u. d. W. Salah) Ansicht.

Zu S. 128, Z, 3. Nach Tarikh Montekheb soll Asar der Vater des Tharah gewesen sein (D'Herb. b. o. u. d. W. Abraham S. 11)

Zu S. 154, Anm. 2. D'Herb. b. o u. d. W. Sina S. 793 berichtet, die Araber nennen diesen Berg auch zuweilen سنين (was denn aber doch سنان heissen müsste) mit Bezug auf seine zwei Spitzen Horeb und Sina; auf diese Weise könnte denn auch vielleicht das angf. سنين (als Gen. v. سنون) gefasst werden.

Zu S. 155 Anm. Einen Zusammenhang zwischen סִינַי u. סְנֶה nimmt auch Ben Esra zu 2 M. 3, 2 an.

Zu S. 164, 13 ff. Vgl. auch die beiden Rezensionen des jerusalemischen Targums.

Zu S. 166, 5 v. u. — Dasselbe bemerkt auch Raschi zu 2 M. 32, 4.

Zu 171, 18 ff. — Für diese Geschichte, bei welcher der Diener Gottes nach den Arabern Elias sein soll — vgl. unter Elias — hat Zunz (die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt S. 130 u. Anm. d), die jüdische Quelle nachgewiesen, nur dass dort der Reisende R. Josua ben Levi ist, ein Mann, der in Wundersagen eine Hauptrolle spielt (vgl. Zunz S. 140 u. 141), u. auf den auch diese Begebenheit weit besser als auf Moses, der zu hoch dafür steht, passt. Man erkennt daher leicht den jüdischen Ursprung dieser Sage und deren Ausschmückung auf gut koranisch.

Zu S. 176, 1 ff. — Es scheint, als habe Mohammed die Midianiter mit den Sodomitern verwechselt, denen Dinge der Art von den Rabbinen aufgebürdet werden.

Zu S. 177, 10 ff. — Dass Moses den Stab von Jethro bekommen, berichtet auch D'Herb. b. o. u. d. W. Schoaib S. 772 nach Mohammedanern.

Zu S. 194, 9. — Bei D'Herb u. d. W. Ozair S. 691 findet man Manches aus mohammed. Erklärern und Geschichtschreibern zur Erklärung dieser Stelle angeführt, was aber

bloss seine Gesetzeserneuerung, übereinstimmend mit dem Talmud, aussagt.

Zu S. 195, 27 ff. — Nach Khondemir (bei D'Herb. b. o. u. d. W. Elischa Ben Akhthob) war Dhu'l Kheft der Nachfolger Elisa's, Obadiah aber war zur Zeit des Elias.

REGISTER.

A. Der im Werke erklärten hebr. und arab. Wörter nach der Folge der hebräischen Buchstaben.

B. Der angeführten Stellen aus dem Korane und der Sunna.

C. der angeführten arabischen Schriftsteller.

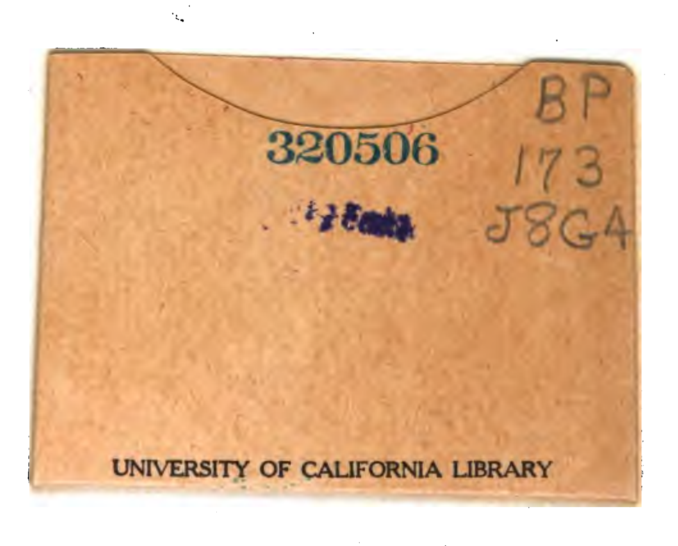
Druckfehlerverzeichniss.

(Die im Arab. und Hebr. vorkommenden Fehler sind nicht aufgenommen, da der kundige Leser sie doch leicht verbessern kann und wegen der Schwierigkeit des Satzes verzeihet, vorz. da der Verfasser fern vom Druckorte lebt).

Seite 36 Zeile 20 lies: nicht
» 53 « 16 « vor: sehr dieser
» 55 « 8 « Gott st. Got
» 56 Anm. 2 Z. 1 nahe
» 58 Zeile 5 « מָעוֹן
» 61 « 15 « Entkräftung
» 67 « 18 « 127
» 73 « 20 « Sunna
» 75 « 23 « hat
» 76 « 11 « steht
» 76 « 23 « Weg
» 77 Anm. Z. 8 mögen
» 90 Zeile 2 « Fasttages
» 94 « 3 « auch
» 94 « 5 « das
» 100 « 18 « heilig
» 101 Anm. Z. 2 schlechtweg
» 109 « « 21 ἀστήρ
» 112 Zeile 24 « offenbar
» 114 « 19 « und
» 119 « 18 « LIV
» 120 Anm. Z. 3 v. u. Geschichte
» 125 Zeile 3 « dann
» 129 Anm. Z. 3 Lokmaan

» 138 Zeile 16 « 72
» 145 Anm. Z. 3 Simawerd
» 174 Zeile « 11 vergessen
» 148 « « 1 Grund
» 769 « 6 v. u. Rabbinen
» 172 « 4 « beziehen
» 174 « 5 « vordem
» 192 « 1 « 72 (die erste Zahl).


Digitized by Google



320506
BP
173
J8G4
UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

